LOS HOMBRES de la historia 159

La Historia Universal
a través de
sus protagonistas

Sartre

Guillermina Garmendia de Camusso

Centro Editor de
América Latina



A los ocho años escribe: "Todos los niños tienen ingenio menos yo".
Cincuenta y ocho años más tarde será conocido en el mundo entero como el autor de **El ser y la nada** y de **La crítica de la razón dialéctica**, como dramaturgo, como teorizador del marxismo y del existencialismo, como novelista, como estudioso de la literatura, como revolucionario y, en fin, como un brillantísimo y militante intelectual de su época, comprometido como pocos con su situación. Su filosofía va creciendo en sus innumerables obras, desde diversísimos accesos, desde la literatura, desde la filosofía, desde la crítica literaria.
Hace pie en el existencialismo: "Entendemos por existencialismo una doctrina que hace la vida humana posible y que además declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana".
La existencia es la imposibilidad de coincidir con el ser; sólo en el instante de la muerte coincide la vida con su pasado como ser, porque la muerte es la imposibilidad de toda posibilidad.
La existencia, en cambio, queda librada a ser posibilidad, posibilidad absoluta de ser el que no soy o no ser el que soy. En esta modalidad de la posibilidad consiste la existencia como libertad de elección. La existencia humana consiste en libertad y la libertad encuentra su expresión más perfecta en el proyecto.

En virtud de la libertad puede el hombre superar su situación de desamparo dándole un sentido a su existencia. Pero la conciencia de la libertad es fuente de angustia: "La libertad es el destierro y yo estoy condenado a ser libre" exclama uno de sus personajes; es que el hombre, que sabe que se está haciendo, ha adquirido una grave e inalienable responsabilidad.
Su filosofía de la historia es la búsqueda de conciliación del marxismo - la filosofía del hombre actual - con el existencialismo: es la praxis del hombre individual lo que provee de significado a la realidad histórica; el hombre hace suyo lo dado - interioriza lo exterior - pero a la vez lo niega para proyectarse - exterioriza la interioridad - al campo de sus posibilidades, pero, al elegir una posibilidad, niega el campo de los posibles permitiendo, en cambio, el surgimiento de una nueva objetividad, que es subjetividad objetivada porque todo lo vivido por el hombre está presente en los resultados de su acción.
Y lo notable en Sartre es su honradez su esfuerzo constante porque su vida comulgue con su filosofía, sus elecciones, su compromiso, sus actitudes a veces desconcertantes, pero que no hacen más que dar testimonio de una infatigable vigilia intelectual que, con aciertos y con errores, no claudica.

159 - Sartre - El Mundo Presente
Este es el sexto fascículo del tomo El Mundo Presente (Vol. II).
La lámina de la tapa pertenece a la sección El Mundo Presente del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Centro Editor de América Latina S. A.
Cangallo 1228 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A. - Luca 2223. Buenos Aires, en Junio de 1971

Sartre

Guillermina Garmendia de Camusso

1905

El 21 de junio nace Jean Paul Sartre, en París. Su padre, Jean Baptiste Sartre, marino, y su madre, Ana María Schweitzer, sin profesión.

1907

Muere su padre; se traslada a vivir con su madre a la casa de sus abuelos maternos Charles Schweitzer (tío de Albert Schweitzer) y Louise Guillemin, en la localidad de Mendou.

1908-1915

Pasa su primera infancia entre Mendou y París. En 1911 se instalan en París, donde Charles Schweitzer funda un Instituto de Lenguas Vivas para enseñar francés a extranjeros. Antes de aprender a leer "reverencia los libros" de su abuelo. Charles Schweitzer partidario de los radicales educa a su nieto en las virtudes burguesas. A los ocho años escribe ya "historias" inspirándose en relatos de aventuras o fábulas; le impresiona Miguel Strogoff. Su libro preferido es el Grand Larousse y entre los primeros autores que lee figuran Flaubert y Corneille. Con su madre frecuenta el cine: Zigomar y Fantomas. Escribe en un cuaderno de novelas y poemas: "todos los niños tienen ingenio, menos yo". Ingresa al Liceo Montaigne; más tarde a la Escuela Municipal de Arcachon. En octubre de 1915 lo inscriben en el Liceo Henri IV como alumno externo; de esta época data su conocimiento de Paul Ives Nizan. Deambula de un colegio a otro en procura del reconocimieneto de las excepcionales condiciones que su abuelo le atribuye para, finalmente, concluir con maestros privados: no obstante sus deseos no encajaba en la media; por lo demás, lector precoz, escribía con inadmisibles faltas de ortografía.

1916

Contrae matrimonio su madre, trasladándose a La Rochelle. Ingresa en el Liceo de La Rochelle.

1922

Concluye el bachillerato.

1923

Publica en una revista *L'Ange du Morbide.*

1924-1928

Ingresa a L'Ecole Normale de París. Participa de la vida intelectual de París. Entabla amistad con Emmanuel Mounier y Maurice Merleau Ponty, este último compañero en la Escuela Normal. Se reencuentra con Paul Nizan. Libertad y lucidez —lema de Gide— son consignas de los intelectuales franceses de entre guerra. El plan Briand-Kellog promete amparar la paz.

1929-1930

Obtiene el título de Agregado en Filosofía. Vive en París en la calle Saint Jacques, en casa de sus abuelos Schweitzer. En octubre (1929) se encuentra con Simone de Beauvoir, ambos comparten la confianza en la derrota del capitalismo. Los millones de desocupados, en marcha sobre Washington, las campañas de Gandhi y la agitación comunista, alientan esta confianza. En noviembre (1929) es incorporado al servicio militar en el Servicio Meteorológico de Saint Cyr, donde conoce a Raymond Aron. Frecuenta a Politzer y Nizan. Se reconoce anticapitalista pero no marxista. Lee *La interpretación de los sueños* y *La psicopatología de la vida cotidiana* de S. Freud. Corrige con Nizan las pruebas de *El tratado de psicopatología* de Jaspers. Lee ávidamente obras sobre la *Gestaltheorie.* Se siente atraído por la literatura rusa (Erhenburg y Pilniak). Redescubre el cine —*El acorazado Potemkin, Tempestad sobre el Asia, El perro andaluz*—: "por la imagen tuvo la revelación de la necesidad del arte y por contraste la contingencia de las cosas". Se estrena en París la *Ópera de cuatro centavos* de B. Brecht.

Ensaya un poema, *El árbol,* e inicia *La leyenda de la verdad.* Admira los mitos; se pregunta en qué circunstancias un intelectual burgués puede superar su clase.

1931

Dado de baja del servicio militar en febrero es nombrado profesor de un liceo de provincia en Le Havre. Se publica, en junio, en la revista *Bifur, La leyenda de la verdad* (*Légende de la vérité*); en el mismo número aparece *Qué es metafísica* de Heidegger. Viaja a España; triunfo de la República Española.

1932

En mayo triunfa el pacifismo mientras en Alemania, Hindenburg aplaza el advenimiento de Hitler: el porvenir parecía asegurado.

Sartre viaja a las Baleares y al Marruecos español; en Le Havre conoce a Colette Audry, colega de S. Beauvoir en Rouen y a Simone Weil. Se interesa por la fenomenología (Aron estudia a Husserl en Berlín). Lee la obra de Levinas sobre Husserl; gestiona una beca para el Instituto francés de Berlín. Intuye la importancia de la fenomenología para la psicología. Opone el estilo vivo de Celine —*El viaje al final de la noche*— a la perfección formal de Gide y Valery, abandonando la seriedad de estilo de *La leyenda de la verdad.* A través de la literatura norteamericana —John Dos Pasos, Ernest Hemingway— percibe que el mundo es la perspectiva del hombre. Goza de la comicidad de E. Cantor y los hermanos Marx. Advierte aspectos sociales importantes en la literatura rusa: *Tierras desmontadas* de Cholocov; tiene simpatía por Trotski y la revolución permanente.

1933

En enero Hitler es canciller; Alemania se retira de la Sociedad de las Naciones reiniciando su rearme. En Francia se crea la Asociación de Intelectuales Revolucionarios, publicándose la revista *Commune* que tiene a Paul Nizan y Louis Aragon como secretarios. Sartre viaja a Italia donde repara en el avance del fascismo. Obtiene la beca, trasladándose a Berlín con el propósito de estudiar la filosofía fenomenológica de Husserl.

1934

Hitler se proclama *Führer* con el doble cargo de presidente y canciller. La CGT francesa organiza una huelga general contra el fascismo. Sartre frecuenta en Berlín a intelectuales antifascistas; de regreso a Francia se reintegra como profesor de Le



1

1. Jean Paul Sartre en su niñez

2. Sartre joven.

Havre. La época del pacifismo integral había pasado.

1935

Descubre a Faulkner y Kafka. Kafka le revela la situación del hombre sin Dios; escribe *La trascendencia del ego* (*La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*). La fenomenología le permite salvaguardar la soberanía de la conciencia y mantener la realidad del mundo. Sigue atento como espectador los acontecimientos políticos.

1936

En *Recherches philosophiques* publica *La trascendencia del ego, bosquejo de una descripción fenomenológica* y, en *PUF*, *La imaginación* (*L'imagination*). Inicia una investigación importante con las nociones fenomenológicas de intencionalidad y materia. La opinión pública francesa es conmovida por el estallido de la guerra civil española y la formación del eje Roma-Berlín.

1937

Lee la obra de Güerin, *Fascismo y gran capitalismo* que contribuye a su comprensión de la época. En el libro de Stekel, *La mujer frígida*, reconoce un análisis psicológico que prescinde del inconsciente. En junio publica en NRF *El muro* (*Le Mur*). Es nombrado profesor en el Liceo Pasteur, en Neully. Gallimard acepta su novela *La náusea* (*La Nausée*).
Mientras tanto, Inglaterra y Francia toleran la intervención ítalo-alemana en España; la Tercera Internacional Comunista predica a favor de la URSS. Mussolini adhiere al Pacto Anticominter (contra la Tercera Internacional) e inicia la campaña antisemita. Cuando el 26 de agosto entran las tropas italianas en Santander la posibilidad de la paz era cada vez más lejana.

1938

Publica *La náusea* con gran éxito. Termina de escribir *La infancia de un jefe* (*L'Enfance d'un chef*) y trabaja, al mismo tiempo, en el primer libro de *Los caminos de la Libertad* (*Les chemins de la liberté*). Viaja a Marruecos.
Después de la anexión de Austria (13 de marzo) Hitler solicita a Checoslovaquia la cesión de los territorios del sur-este. El 30 de setiembre la conferencia de Munich salva la paz: Checoslovaquia es librada a Alemania, sin la participación de la URSS. La derrota de la República Española golpea a los medios intelectuales franceses.

1939

Publica en Gallimard *El muro*, seguido de *La infancia de un jefe*, *El cuarto* (*La chambre*) y *Erostrate*; luego en Ed. Hermann, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (*Esquisse d'une théorie des emotions*).
En agosto se firma el pacto germano-soviético de no agresión que desata una ola de terror en Francia. Paul Nizan renuncia al Partido Comunista. El 1º de setiembre Alemania invade Polonia, iniciando la guerra; USA se declara neutral. En Francia, Daladier obtiene poderes extraordinarios; el 2 de setiembre los gobiernos de Francia e Inglaterra declaran la guerra a Alemania. Movilización en Franca y Sartre destinado a la 70º división, en Nancy, Brumath y Morsbronn.

1940

En mayo Alemania invade Holanda, Bélgica y Luxemburgo, estados neutrales; la invasión a Francia concluye con la caída de París el 14 de junio. La capitulación de Petain pone término a la alianza anglofrancesa. El 21 de junio Sartre es tomado prisionero en Padoux (Lorraine); muere Paul Nizan. Gallimard publica otra obra de Sartre: *La imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* (*L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*). Con Desantis y Merleau Ponty funda el grupo de resistencia clandestina *Socialismo y Revolución*: "Si Alemania gana la guerra nuestra tarea será hacérsela perder". En octubre De Gaulle constituye en Londres el Consejo de Defensa del Imperio.

1941

Se reincorpora como profesor al Liceo Pasteur. En junio el ejército Alemán inicia su primera campaña en Rusia; reacción en Francia; persecusión al Partido Comunista; apoyo de los comunistas al frente soviético. Sarte milita en el grupo *Socialismo y Revolución;* toma contacto con los comunistas sosteniendo la necesidad de un frente común ya que sólo el Partido Comunista disponía "del aparato necesario para la resistencia clandestina".
El 7 de diciembre aviones japoneses atacan a la armada norteamericana en Pearl Harbour; USA declara la guerra al Japón interviniendo, así, en la guerra europea.

1942

Triunfa en Francia la política de colaboración; la segunda ofensiva alemana contra Rusia provoca en Francia una fuerte reacción anticomunista: Politzer es fusilado. Sartre escribe *Las moscas* (*Les mouches*), drama en tres actos para exhortar a los franceses a superar remordimientos. Es nombrado profesor del Liceo Condorcet; frecuenta a Albert Camus.

1943

Resistencia de Stalingrado: proclama de Laval contra Rusia. Los intelectuales comunistas invitan a Sartre al Comité Nacional de Escritores (CNE); colabora también en *Lettres Françaises*. Se estrena *A puerta cerrada* (*Huis-clos*). Publica *Las moscas* y *El ser y la nada*, ensayo de ontología fenomenológica (*L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*) en Gallimard y, también, los dos primeros tomos de su novela *Los caminos de la libertad*: *La edad de la razón* (*L'age de raison*) y *El aplaza-*

miento (*Le sursis*). Continúa participando de los grupos intelectuales de la Resistencia.

1944
El 25 de agosto, la liberación de París; entra en la capital francesa el general De Gaulle. Sartre pertenece al CNE; los hechos le van demostrando que "la política no está disociada de los individuos".
En setiembre se publica *Combat*, la revista de Albert Camus, y en noviembre Sartre es designado corresponsal en USA.

1945
Permanece en USA hasta el mes de abril. Frente a la segregación racial y al conformismo rescata a la muchedumbre: "los hombres valen más que el sistema". El 6 de agosto USA lanza la primera bomba atómica sobre Hiroshima (100.00 muertos).
Con Maurice Merleau Ponty, Sartre funda *Les Temps Modernes*, revista que refleja las cuestiones que urgían a los intelectuales franceses de la posguerra. Pronuncia una conferencia sobre *El existencialismo es un humanismo* (*L'Existencialisme est un humanisme*). En el conflicto Thorez-De Gaulle se ubica del lado del primero.

1946
El 6 de marzo Franciia reconoce al Vietnam como estado libre, presidido por Ho Chi Minh; la política de Bidault contraría más tarde esos acuerdos.
Sartre publica en Gallimard *Reflexiones sobre la cuestión judía* (*Réflexions sur la question juive*) y *Materialismo y revolución* (*Materialisme et révolution*) en *Les Temps Modernes*. Frecuenta a Jean Genet y en Laussane conoce a André Gortz. En el mes de junio *Les Temps Modernes* aparece con la mención: "Director, Jean Paul Sartre". Se comienza a ensayar *Muertos sin sepultura* (*Morts sans sépulture*), pieza en tres actos escrita un año antes y la *La prostituta respetuosa* (*La putain respectueuse*), esta última rechazada enérgicamente por la burguesía. *Muertos sin sepultura*, en cambio, es bien acogida por los comunistas.
Francia interviene en Indochina; la unidad francesa depende de la "solidaridad internacional".

1947
Continúa la guerra en Indochina; crisis en Francia. Con la política de USA en Europa —Plan Marshall— y la oposición de la URSS comienza la guerra fría. Sartre y Merleau Ponty apoyan a Thorez frente a "la trampa de Occidente". Sartre publica su ensayo sobre *Baudelaire*, donde aplica el método del psicoanálisis existencial. También en Gallimard publica *Situación I* (*Situations I*) que incluye, entre otros trabajos, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, *La libertad cartesiana*, y trabajos sobre Dos Passos, Nizan, Mauriac, Camus, etc. Aporta al cine *Les jeux sont faits*, realizada por Julien Duvivier. Comienza a trabajar en *Las manos sucias* (*Les mains sales*).

1948
Se encuentra con David Rousset y deciden, juntamente con Gerard Rosenthal agrupar las fuerzas socialistas neutrales en el Reclutamiento Democrático Revolucionario (RDR). De aquí surgen sus *Conversaciones sobre la política* (*Entretiens sur la politique*). El mismo motivo que lo lleva a formar el RDR lo mueve a una revisión ideológica: "a partir de 1947 tuve un doble principio de referencia; también juzgaba mis principios a partir de los otros, del marxismo". Con los colaboradores de *Les Temps Modernes* denuncian la guerra de Indochina. Se representa *Las manos sucias*, que es mal recibida por los comunistas. Se publica *El engranaje* (*L'engranage*) y *Situación II* (*Situations II*) que incluye *Qué es la literatura* (*Qu'est-ce que la littérature*). Pese a las inversiones del plan Marshall la situación es crítica. Declaración Balfour y creación del Estado de Israel en medio oriente.

1949
En febrero Claude Mauriac, para defender los valores de Occidente funda la revista *Liberté de l'esprit*. En abril el fracaso del RDR le deja a Sartre una enseñanza: "no se crea un movimiento". En octubre publica el tercer tomo de *Los caminos de la libertad: La muerte en el alma* (*La mort dans l'ame*) y *Situación III* (*Situations III*) que incluye, *La república del silencio*, *París bajo la ocupación*, *Materialismo y revolución* e *Individualismo y conformismo en los Estados Unidos*, entre los más importantes.
El 1º de noviembre se proclama la República Popular China. Henry Martin denuncia la política francesa en Indochina.

1950
Francia presenta la guerra de Indochina como cruzada anticomunista. Se condena a Henry Martin; se establecen bases norteamericanas en Francia. Sartre publica en *Les Temps Modernes* fragmentos del prólogo a las obras de Genet que despiertan la indignación de Mauriac, y *Los días de nuestra vida* (*Les jours de notre vie*) en colaboración con Merleau Ponty.

1951
Publica *El diablo y el Buen Dios* (*Le diable et le Bon Dieu*), obra donde opone la eficacia de la acción a la vanidad de la moral. Quiere repolitizar a *Les Temps Modernes*: "compañerismo crítico con los comunistas".

1952
Integra con los comunistas el Comité para la Defensa de Henry Martin. En julio publica en *Les Temps Modernes*, *Los comunistas y la paz I* (*Les communistes et la paix I*). Ruptura con Albert Camus. En noviembre publica *Los comunistas y la paz II* donde establece límites y razones del acuerdo con el Partido. Participa en el Congreso de los Partidarios de la Paz en Viena. La adhesión de Sartre al comunismo



2

provoca el distanciamiento de Merleau Ponty y Claude Lefort. Se publica su obra *San Genet, comediante y mártir* (*Saint Genet, comédien et martyr*) en Gallimard.
En Egipto asume el poder el Consejo Revolucionario: Sartre apoya la voluntad de independencia de Túnez y Marruecos.

1953

El 3 de marzo muere Stalin. Ejecución de los Rosemberg en USA; Sartre publica un artículo al respecto en *Liberation*. Los comunistas reconocen algunos errores. Sartre publica *L'affaire Henri Martin*. *Les Temps Modernes* dedica un número especial a Vietnam en agosto-setiembre. Se firma el armisticio de Corea.

1954

Francia pierde la guerra de Indochina; el Acuerdo de Ginebra divide a Vietnam en dos. Viaje de Sartre a la URSS. En Italia se encuentra con Togliatti; en octubre Simone de Beauvoir obtiene el Premio Goncourt por *Les Mandarines*. En Rusia, Bulganín reemplaza a Malenkov.
En *Les Temps Modernes* se publica *Los comunistas y la paz III* y *Kean*, adaptación de la pieza de Dumas, en Gallimard. Se inicia la guerra de liberación de Argelia.

1955

Merleau Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* (*Les aventures de la dialectique*) denuncia "el ultra bolchevismo" de Sartre; le responde Simone de Beauvoir. El anticomunismo le inspira una sátira, *Nekrassov*. Continúa la agitación en Argelia. *Les Temps Modernes* considera al FNL como ejército de liberación destruyendo el mito de la integración. Se forma el comité de intelectuales contra la guerra de Argelia.
Sartre viaja a China.

1956

Triunfa en Francia el Frente Republicano. Capitulación de Mollet e intensificación de la guerra nord-africana. En febrero se reúne el Vigésimo Congreso: crítica al stalinismo. En setiembre Sartre se entera en Italia de la rebelión de Polonia. En octubre la URSS invade Polonia. En *L'Express* Sartre condena sin reservas la intervención soviética, "rompe con pena y de manera total con sus amigos soviéticos y con los responsables del Partido Comunista francés". Se publica *Nekrassov* en Gallimard. Participa en el Congreso de Escritores del Este y del Oeste organizado por la Sociedad Europea de la Cultura.
Francia e Inglaterra desatan una campaña contra Egipto por la nacionalización del Canal de Suez.

1957

Publica en *Les Temps Modernes*, *El fantasma de Stalin*. Condena a Rusia, pero mantiene su adhesión al socialismo. Se denuncian las torturas cometidas por la policía francesa en Argelia. Pierre Henri Simon publica *Sur la torture*. Se conoce el libro de Henry Alleg, *La question. Nous sommes touts des assassins*. Francis Jeanson (autor de *La morale de Sartre* y *Sartre par luimême*) milita en el FNL argelino. Sartre interviene en el proceso de Ben Saddok. Publica, *Cuestiones de método* (*Questions de méthode*); comienza la *Crítica de la razón dialéctica* (*Critique de la raison dialectique*): busca una conexión entre el existencialismo y marxismo.

1958

El general De Gaulle asume los poderes de la República. El FLN rehusa aceptar una Argelia francesa. La izquierda se une al FLN recuperando sus posiciones revolucionarias; se forma el Comité de Resistencia al Fascismo. Sartre publica *La constitución del desprecio* (*La constitution du mépris*) y el Prefacio al libro mencionado de Henhy Alleg.

1959

Sartre trabaja en *Los secuestrados de Altona* (*Les séquestrés d'Altona*).
Victoria de los rebeldes cubanos en Sierra Maestra; Fidel Castro asume el poder en Cuba.

1960

En enero muere Albert Camus. En febrero Sartre es invitado a viajar a Cuba, donde participa del primer fervor revolucionario: "la luna de miel de la revolución". En junio se anuncia la independencia del Congo, concedida por Bélgica. En agosto Sartre viaja al Brasil donde estrecha amistad con Jorge Amado. Testimonia en el proceso que se sigue a Francis Jeanson en París. Con éxito se estrena en París *Los secuestrados de Altona* y se publica su obra *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I.

1961

En Milán recibe el *Premio Omonia* por sus aportes a la causa argelina. En Roma se encuentra con Frants Fanon que le solicita un prólogo para su libro *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*). Publica también *El huracán sobre el azúcar*, en homenaje a Cuba y *El pensamiento político de Patricio Lumumba* (*La pensée politique de Patrice Lumumba*), el pensamiento del héroe congolés asesinado el 13 de febrero.

1964

Publica *Situación IV, V* y *VI*. *Situación IV* es una recopilación sobre temas de arte, literatura, recuerdos de amigos, incluyendo una evocación a Paul Nizan, recuerdos de Merleau Ponty, la respuesta a Camus, entre otros. En *Situación V* agrupa trabajos pasados de actualidad política, apreciación del degaullismo, guerra de Argelia; incluye su trabajo sobre el pensamiento político de Lumumba. En *Situación VI*: *Problemas del marxismo I*, incluye entre otros *Fin de una esperanza* y *Los comunistas y la paz*. Publica, además, *Las palabras* (*Les mots*): historia de su vocación literaria.
Se le concede el premio Nobel, al que renuncia.

1965

Se publica *Situación VII*: *Problemas del marxismo II*; se pueden mencionar, *Desmilitarización de la cultura*, *Operación Kanapa*, etcétera.

1967

Se constituye el tribunal internacional de crímenes de guerra presidido por Bertrand Russell; la posición de Sartre expresa que "los crímenes de guerra deben juzgarse desde una perspectiva internacional".
En el conflicto árabe-israelí Sartre apoya la posición de Israel: en aras a su pasado apoyo a la liberación de Argelia pide se respete su criterio. La viuda de Fanon ordena suprimir el prólogo de Sartre a la nueva edición de *Los condenados de la Tierra*.

1968

En mayo se inicia la rebelión estudiantil en Francia que arrastra a importantes sectores obreros, no obstante las directivas de la CGT y del Partido Comunista. Sartre apoya el movimiento; sostiene que los comités de acción revolucionaria son la reedición, en condiciones diferentes, de "las acciones ejemplares" del foco castrista que son el "pequeño motor" que pone en marcha el "gran motor" de las masas revolucionarias.

1971

Publica *El idiota de la familia*, biografía de Flaubert; realización de un proyecto de treinta años en el que aplica el método del psicoanálisis existencial.
En mayo, a propósito de la autocrítica realizada por el poeta cubano Heberto Padilla, Sartre solidariamente con sesenta y dos escritores y artistas, en su mayor parte europeos y en nombre de la "revolución cubana que nos parecía ejemplar en su respeto al ser humano en su lucha por la liberación", lanza contra Fidel Castro la acusación de stalinismo. El propio Heberto Padilla responde para descalificar el juicio expresado por la carta de París considerando que se juzga a la revolución cubana, marxista-leninista, "con posturas liberales que son el polo opuesto a nuestros principios". Por otra parte sectores de intelectuales europeos y latinoamericanos consideran que el juicio de la carta de París se formula fuera de su contexto histórico, al margen de las alternativas del proceso de la revolución cubana.

1 *El adolescente Sartre*



1

En *Las palabras*, Sartre nos expone la historia de su vocación literaria y la influencia de su medio familiar. Charles Schweitzer, representa de alguna manera la voz de la cultura que desde los primeros años de su vida Sartre hace suya con una perspicacia precoz que descubre, detrás de la "seriedad" de su medio burgués, la comedia y el disimulo: "niño imaginativo, me defendía por la imaginación" [1]. Justamente, es a través de la literatura, objeto de veneración de la burguesía francesa, que Sartre fustiga el mundo burgués; pero, es, además, la forma por la que espera reencontrarse a sí mismo: es su proyecto.

Si bien esta misión salvadora de la literatura está vinculada, como Francis Jeanson lo señala muy bien, a un tema de la época —para Gide, Valéry y Cocteau, la sola aparición de un autor provoca un cambio como si hubiera ocurrido algo absoluto [2]—, adquiere en Sartre características especiales. Sartre opone al humanismo académico un humanismo de la libertad; supedita la obra a la libertad humana. Frecuentemente, según Sartre, se invierten los términos de la relación: la libertad que no tiene otra forma de reconocimiento sino a través de sus productos, transfiere a la obra su carácter absoluto, convirtiéndola en mito.

Si la obra es un absoluto deja de significar una posibilidad; el escritor no puede rectificarla ni superarla. Y el lector se convierte en algo pasivo, en un medio al servicio de la comprensión de su significado; los dos casos ejemplifican la alienación por la literatura.

Sartre, al subrayar el carácter histórico de la obra de arte no le resta valor, sino que por el contrario, considera que mediante el libro se establece una relación crítica y creadora de autor-lector. En esta posibilidad funda el poder transformador de la literatura y la misión del escritor que adquiere relevancia política y social considerables.

En la primera época de su producción, las categorías del pensamiento liberal y las modalidades de la burguesía que Sartre detecta, condicionan su propio pensamiento: los temas de la angustia, la náusea, la incomunicación, la mala fe, dan cuenta de esta influencia. La burguesía que lo rechaza o que capta el aspecto intelectual de sus ideas lo convierte, al mismo tiempo, en uno de los autores de más éxito literario.

Por otra parte, busca denodadamente el sentido de la realidad. Hasta 1954 —según propias manifestaciones— Sartre hizo de la literatura algo sagrado, "movido por la necesidad de justificar mi existencia, había hecho de la literatura algo sagrado. He necesitado treinta años para desprenderme de este estado de espíritu". A partir de ese momento, después de quince años de una intensa labor, de importancia literaria, pasa a la acción, sin dejar de ser intelectual.

El escritor cede el lugar al polemista comprometido con la realidad, sin por ello superar los límites de una militancia cultural. La renuncia al premio Nobel asume la forma de una acción acorde con la conciencia política de un intelectual progresista de la izquierda europea.

El pensar que por el libro el hombre puede vivir un sentido total de la libertad supone, al mismo tiempo, confiar en que el lector pueda escapar a las condiciones reales de la opresión. Estas conclusiones no son ajenas al papel que en el proceso histórico le asigna a la pequeña burguesía ilustrada.

La acción para Sartre tiene como fundamento la libertad: la existencia humana consiste en la libertad. En el plano de la historia es la praxis individual quien confiere sentido al proceso. Desde esta perspectiva Sartre subraya el papel histórico de los grupos intelectuales que actúan como detonantes de los procesos revolucionarios.

La formación de su pensamiento filosófico: la psicología

Los temas del hombre, del mundo, de la libertad, de la conciencia, que constituyen el meollo de la filosofía sartreana, pueden englobarse en el más general de la existencia humana.

La afirmación de la existencia humana responde a un intento, por parte de Sartre, juntamente con Kierkegaard y Heidegger antes que él, de reivindicar contra Hegel y en general contra el idealismo y el cientificismo, la singularidad de la existencia humana.

La existencia humana no es, a diferencia de los objetos de la ciencia, un objeto. Mientras que en los objetos la esencia precede a la existencia —"no se puede suponer que un hombre produjera un corta-papel sin saber para qué va a servir ese objeto", "el conjunto de recetas y cualidades que permiten producirlo y definirlo precede a la existencia"— en el hombre la existencia precede a la esencia. En oposición a las doctrinas que conciben un Dios creador del hombre Sartre declara: "el existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y que este ser es el hombre" [3].

Ahora bien, ¿cuál es la manera correcta de abordar la existencia humana si no es un objeto? ¿Es posible un saber de la existencia? Estas son preguntas a las que procura responder Sartre en *El Ser y la Nada*, su obra capital; tratemos de seguir brevemente el proceso que lo llevó a madurar sus ideas. Desde sus primeras reflexiones Sartre acepta la exigencia cartesiana de la prioridad de la conciencia; no se puede suprimir la dimensión conciencia, ni siquiera momentáneamente, sin el riesgo de convertir la existencia en un objeto, pero reconociendo a la vez que la conciencia sin el mundo es una abstracción. Buscar conocer la condición

1. Jean Paul Sartre.



1



2

real de la conciencia, lo que equivale a decir la condición de la existencia humana, es lo que Sartre se propone.

El horizonte de sus búsquedas se le presenta simplificado entre la filosofía idealista y el irracionalismo característico de la reacción contra el idealismo que en Francia está representado por Bergson. Ni una ni otra corriente de pensamiento satisfacen a Sartre que desde muy temprano intuye que la psicología podía aportar elementos de esclarecimiento a la específica problemática de la existencia humana.

Su individualismo voluntarista reacciona contra el pansensualismo de Freud; valora, en cambio, el método de comprensión de Jaspers que se opone a la explicación causalista de los procesos psíquicos.

En general, se afianza en Sartre la idea de que la psicología empírica al explicar los procesos psíquicos con conceptos de la ciencia natural, los equipara a los procesos naturales y, en consecuencia, no logra descubrir la estructura significativa de los modos de ser de la conciencia. En este orden la crítica de Husserl le abre nuevas perspectivas.

La asunción de la psicología por parte de Sartre se debe al hecho de que espera descubrir en los fenómenos psíquicos rasgos esenciales de la existencia humana que serán objeto de fundamentación ontológica en *El Ser y la Nada.*

La investigación psicológica justa debe partir de una posición existencial primigenia: la conciencia en la circunstancia real de su unión con el cuerpo y ante el mundo. En este sentido, cada actitud de la vida humana supone una forma de relación con el mundo.

La filosofía fenomenológica de Husserl le suministra la noción de intencionalidad, noción clave para explicar la relación de la conciencia con el mundo [4].

Por la noción de intencionalidad, la conciencia deja de ser "una cosa" caracterizándose, en cambio, como un movimiento de trascendencia. La observación de la conciencia revela que existe como conciencia distinta de ella misma, es decir, que "toda conciencia es conciencia de algo". La conciencia intencional manifiesta, por una parte, la trascendencia del objeto intencionado —que se presenta como un ser irreductible a la conciencia— y por la otra el carácter translúcido de la conciencia: "la conciencia carece de interioridad", es continuo movimiento que sobrepasa como un flujo el objeto, pero a la vez, se capta en ese movimiento.

La admisión de un yo interior a la conciencia responde a la necesidad de encontrar un principio de unidad que unifique sus contenidos. La exigencia de unidad es válida, pero la conciencia no necesita recurrir, dice Sartre, a un yo como principio unificador.

La unidad está en el objeto, en tanto objeto trascendente a la conciencia: "cuando corro para alcanzar un tranvía, cuando miro la

hora o cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay yo. Hay conciencia de tranvía que debe ser alcanzado". Hay una unificación en la duración que la conciencia logra sin salir de sí; Sartre expone este papel unificador en su análisis de la temporalidad. No obstante, el pasaje de la conciencia impersonal, tal como se formula en *La trascendencia del ego*, al reconocimiento de una conciencia personal, queda como uno de los puntos más oscuros de su pensamiento filosófico.

Si la intencionalidad es el modo de ser de la conciencia ella no se limita a los actos de conocimiento, sino que, por el contrario, está en la base de todas las actiudes y formas de relación de la conciencia con el mundo: los actos de amor, de odio, las formas de imaginación revelan el carácter intencional de la conciencia y lo tienen por fundamento.

La noción de intencionalidad satisface, según Sartre, la exigencia de la existencia en cuanto que la comprensión de la relación hombre-mundo es previa a cualquier forma de reflexión, es existencia prerreflexiva. El pensamiento filosófico no debe abandonar este punto de partida debiendo adoptar, en cambio, un método de explicitación descriptiva. Para ello debe recurrir a conceptos, "esencias", "que permitan fijar esta comprensión pero sin perder de vista que estas esencias no tienen fuera de la existencia, ninguna realidad" [5]. En este orden la fenomenología aporta el método adecuado que Sartre aplica al estudio de la imagen y de las emociones.

En *La imaginación*, su primer trabajo de psicología, a la vez que denuncia el hábito de la ontología ingenua, que reduce la imagen a una forma de inferioridad metafísica con respecto a la cosa que representa, deja de lado toda literatura prefenomenológica y propone, en su lugar, una visión intuitiva de la estructura de la imagen.

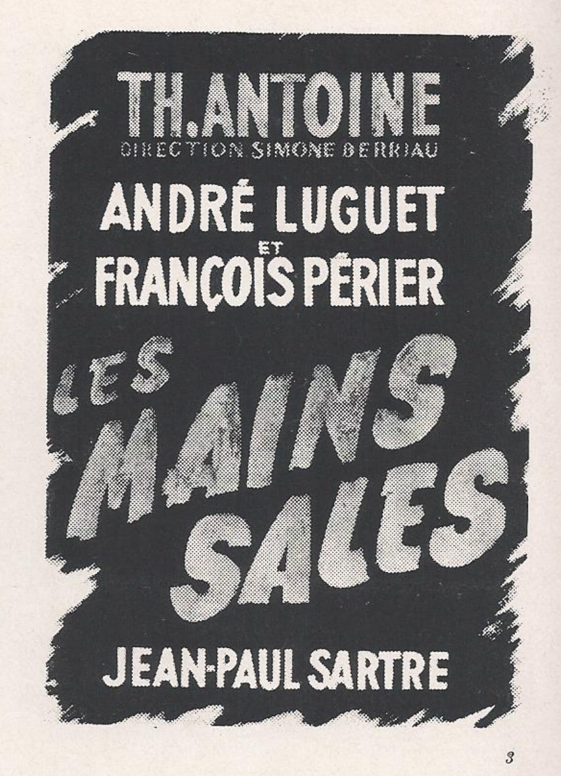
En *Esbozo de una teoría de las emociones* describe la emoción como una forma de conducta que a diferencia de los estados emotivos de la psicología empírica es indicativa de una forma de relación de la conciencia con el mundo.

La conducta de emoción no está determinada por un estímulo exterior, sino que por el contrario, "es el cuerpo que dirigido por la conciencia cambia sus relaciones con el mundo, para que el mundo cambie sus cualidades" [6]. La conducta de emoción implica una forma de negación de las condiciones hostiles del mundo mediante el cuerpo; no comprende el mundo exterior regido por leyes propias sino que lo vive mágicamente en el plano de la inmediatez: en este sentido, la conciencia emocional es conciencia vivida. Conciencia de sí en la forma prerreflexiva.

En el caso de la imagen, que Sartre estudia en su obra *Lo imaginario, psicología fenomenológica de la imaginación*, el aná-

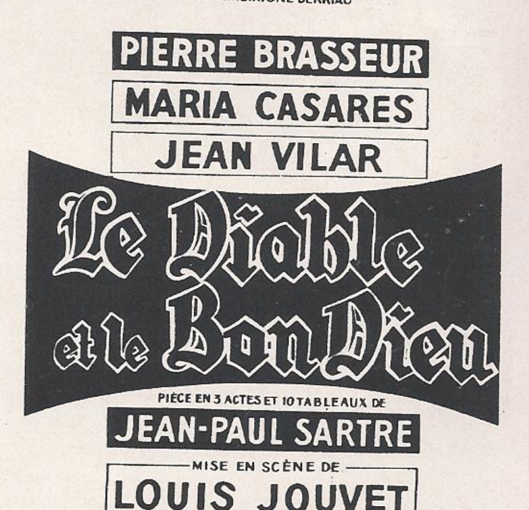
1. Sartre.

2, 3, 4. Anuncios de obras teatrales de Sartre.

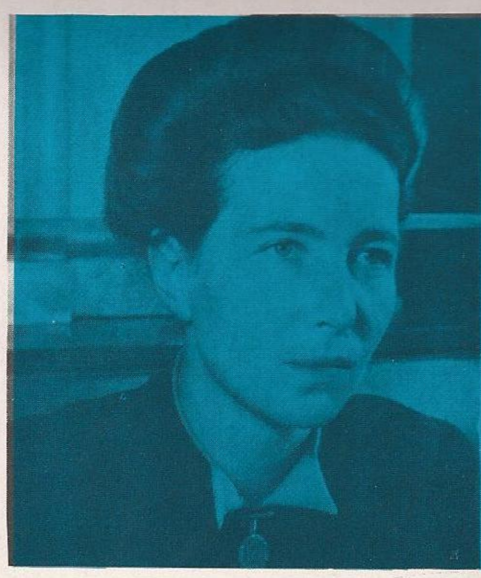


3

UN THÉÂTRE DE LA BÂTARDISE



4



2

1

1. *Albert Camus.*

2. *Simone de Beauvoir*

lisis eidético le permite despojar a la imagen de todo contenido psíquico y fijar la esencia de la conducta imaginante, la forma de relación que mantiene con el mundo.
La imagen supone una relación con el objeto: "la conciencia imaginante que tengo de Pedro, no es conciencia de la imagen de Pedro. Pedro está alcanzado directamente; mi atención no está dirigida a una imagen, sino a un objeto" [7].
Pero, mientras que la conciencia perceptiva se afirma como pasividad, la conciencia imaginante es creadora, niega la existencia del objeto para producirlo y conservarlo en imagen [8].
Precisamente, en el poder de negación del mundo que realiza la imaginación y en virtud del cual surge lo irreal, se revela la libertad como el rasgo esencial de la conciencia. Veremos cómo este rasgo se constituye en la noción básica de su análisis de la estructura de la existencia en *El ser y la nada*.

La filosofía: conciencia y libertad

Vimos que Sartre afirma la superioridad total de la existencia sobre el conocimiento. El mundo como se manifiesta en el plano intencional es previo al conocimiento; en la condición existencial la conciencia se presenta como prerreflexiva. La vida humana no tiene una significación natural; requiere de la conciencia y del mundo para existir. Sartre, precisamente, describe la existencia como vida de la conciencia, que es además, la sola realidad de la que el hombre puede tener experiencia.

El ser

Se trata en primer lugar, de determinar el *ser* del objeto del que la conciencia tiene necesidad para existir: "Ella no existe más que en la medida en que está ligada a objetos exteriores" —dice Sartre.
Sartre encuentra en la trascendencia de la conciencia la condición para la afirmación del *ser* del objeto: "La conciencia es conciencia de alguna cosa; esto significa que la trascendencia es la estructura constitutiva de la conciencia, es decir, que la conciencia nace atraída por un ser que no es ella. Es lo que llamo prueba ontológica" [9].
Podríamos suponer que el ser que atrae a la conciencia sea, a su vez, producto de la conciencia; sabemos, sin embargo, que esto no puede ser, porque la conciencia sin el mundo es la nada y el objeto que se aparece a la conciencia es fenómeno de alguna cosa y no de nada —concluye Sartre.
"Es el ser de esta mesa, de este paquete de cigarrillos, de la lámpara, más generalmente es el ser del mundo el que está implicado por la conciencia. Ella exige simplemente, que el ser de lo que aparezca no exista solamente en tanto aparece. El ser transfenomenal de lo que es para la conciencia, es el mundo en sí".
Sartre caracteriza al ser de los objetos como un "ser opaco a sí mismo, precisamente porque está repleto de sí; nos expresamos mejor diciendo que *el ser es lo que es*" [10]. "Es indefinidamente él mismo y se agota en el hecho de ser" [11].
En otros términos, el ser es "la cosa", tal como la revela la experiencia de la náusea; el profesor Roquentin, personaje de *La náusea*, al sentir su existencia como nauseabunda —una especie de enfermedad que se manifiesta como la disolución de la personalidad— hace un descubrimiento similar acerca de los objetos que se le presentan, en desorden, sin una necesidad que justifique su existencia. Cuando dejamos de apreciarlos "como cosas útiles" desaparece la razón para que sean como son o para que existan.
Frente a lo *en sí* de las cosas, el hombre es algo inestable que no dispone de otro medio que la negación, afirma Sartre.

La negación

El *ser en sí* no es una noción reflexiva sino que está en el mundo como *en sí*; en tanto *ser en sí* no constituye el mundo porque para que haya mundo es necesario que aparezca a una conciencia. Se trata de indagar el fundamento de nuestras negaciones pero antes debe establecerse la conducta que diferencia la conciencia de las cosas; Sartre encuentra la raíz de esta distinción en la actitud interrogativa.
El que pregunta, por el solo hecho de preguntar, se sitúa en el plano del no saber, que es como el plano de la nada subjetiva de quien pregunta; por otra parte, la pregunta encierra siempre la posibilidad objetiva de una respuesta negativa; no, nunca, nadie... o, simplemente, que no haya respuesta. Por último, la pregunta requiere una respuesta determinada; no se puede responder al mismo tiempo, "es así y de otra manera". Esta exigencia de determinación exige un nuevo no ser, sea cual fuere la respuesta implica *el ser esto y fuera de esto nada*; el ser de la determinación comporta una negación.
Así, de esta manera, llegamos a la conclusión de que la actitud interrogativa descubre el *no ser*, que es precisamente el que hace posible la interrogación. Por otra parte, en el *no ser* encuentra justificación el punto de partida de la filosofía de Sartre: *El ser y la nada* se estructura en el estudio y análisis de la nada.

La nada

La condición necesaria para que sea posible decir no, es que el *no ser* sea una presencia permanente, en nosotros y fuera de nosotros. Pero mientras que la noción de ser puede examinarse exhaustivamente sin recurrir a la nada, la nada tiene una existencia prestada, toma su eficacia concreta del ser; *la nada asedia al ser*. La nada se encuentra en los límites del ser y "la desaparición total del ser no constituye el advenimiento del reino del no-ser sino que por el contrario, el concomitante desvanecimiento de la nada: *no hay no-ser más que en la superficie del ser*" [12]. Pero, ¿de dónde, entonces, proviene la nada? Su origen debe estar en un ser que no sea el ser en sí; Sartre vuelve al análisis de las conductas interrogativas para observar que por la interrogación el hombre, apartándose de lo dado, se aferra a sí mismo de *no-ser*.
"El Ser por el que la Nada llega al mundo no puede producir el mundo permaneciendo indiferente a esta producción", "debe ser su propia Nada" [13]. Cuando la conciencia, en virtud de este poder nihilizador, señala algo —o dice, "he ahí una silla"— separa de entre el universo amorfo una parte y le confiere sentido; pero, al mismo tiempo, se reconoce que "no es la silla".
Este poder del hombre de segregar la nada, que lo lleva permanentemente a substraerse del ser, a no confundirse con el mundo de las cosas es lo que Sartre, siguiendo a Descartes, llama libertad.

La libertad

Para Sartre el hombre es libre en la medida en que no se identifica con el mundo de las cosas. Si la conciencia se equiparara al *ser* sería también una realidad hermética y no podría, en consecuencia, otorgar al mundo de las cosas un sentido. En la libertad Sartre fundamenta el poder del hombre de elegir, de rechazar o de interpretar el mundo.
En la medida en que el hombre es el ser que se distingue de las cosas no es una esencia, no tiene una interioridad para oponer a las cosas, sino que el ser del hombre consiste en "la libertad". En el ámbito de una situación existencial concreta de terror por la guerra como la descripta en *El aplazamiento* Sartre caracterizaba la libertad por oposición al mundo, de la siguiente manera: "Todo está afuera: los árboles en el muelle, las dos casas del puente, que se enrojecen de noche, el galope congelado de Enrique IV por encima de mi cabeza: todo lo que pesa. Adentro nada, ni siquiera un humo, no hay *adentro*, no hay nada. Yo: nada. Yo soy libre, se dijo él con la boca seca" [14].
Si por una parte, el hombre domina el mundo de las cosas, por otra, se encuentra arrancado del mundo; cualquier relación con el mundo se presenta como una tentativa destinada a fracasar inexorablemente: "Yo no soy nada, no tengo nada. Tan inseparable del mundo como la luz, y desterrado sin embargo, como la luz, deslizándome en la superficie de las piedras y del agua sin que nada, jamás, me aferre o me reúna. Afuera. Fuera del mundo, fuera del pasado, fuera de mí mismo: la libertad es el destierro y yo estoy condenado a ser libre" [15]. En esta situación de exilio frente al mundo, el hombre reconoce que su existencia no puede ser sino el



1. *Simone de Beauvoir.*

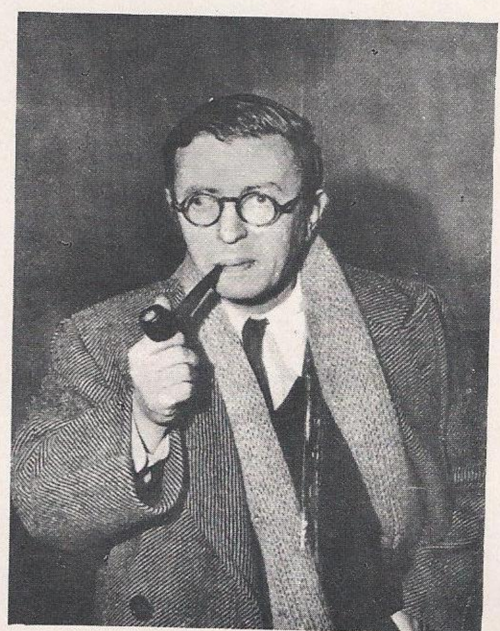
2. *Sartre.*

3. *Caricatura de Sartre por Robert Lapalme.*

1



3



2

ejercicio constante e ininterrumpido de la libertad.
Frente a esta experiencia de la libertad, Sartre se pregunta qué es la libertad humana, puesto que, en tanto nada de ser, escapa a las determinaciones naturales y no puede, en consecuencia, conocerse ni definirse.
La libertad acontece y tiene su forma de reconocimiento en la angustia; la angustia le revela al hombre la libertad originaria: "Yo soy libre, se dijo de pronto. Y su dicha se transformó en aplastante angustia" [16]; "no había ni dicha ni rayo: sólo este desasimiento; este vacío presa de vértigo ante sí mismo, esta angustia de que su propia transparencia le impidiera verse para siempre" [17].
En la angustia el hombre adquiere la comprensión de su ser; descubre ser nada frente a su pasado y ante los otros hombres. Hay hombres que enmascaran su propia angustia, que huyen de ella; esta actitud caracteriza la conducta de mala fe.
En las conductas de mala fe se substancializa la conciencia y la libertad aparece como una propiedad del ser "en el que me he constituido"; la mala fe refleja una forma de existencia falsa. Los hombres en lugar de interrogarse sobre sí mismos, prefieren considerarse como una cosa, aceptar la imagen que la gente les atribuye: "... qué vacío un espejo donde no estoy. Al hablar me las arreglaba para que hubiera uno donde pudiera mirarme. Hablaba, me veía hablar. Me veía como los demás me veían, así me mantenía despierta", dice Estela, uno de los personajes de *A puerta cerrada* [18].
La conducta de mala fe que pretende con argucias disimular la angustia, sin embargo, la tiene por fundamento: "Y puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy y esta mala fe destinada a llenar la nada que soy en relación a mí mismo, implica, precisamente, la nada que suprime" [19].
Sobre el carácter absoluto de la libertad humana se constituye la diferencia entre el ser del hombre y el ser en sí.

La temporalidad

Mientras que las cosas empastadas en la adecuación que guardan consigo mismas no pueden efectuar negación alguna y constituir el mundo, la conciencia tiene la posibilidad de negar su ser y hacer surgir el mundo. El mundo se caracteriza "por ser presente" a la conciencia. Pero en tanto la negación del ser es externa, la negación por la que la conciencia se constituye en una presencia, es una negación interna: "La nada es la problematización del ser por el ser, es decir, justamente la conciencia o para-sí". "El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo" [20]. La existencia se constituye así en un acto de negación interna; en ella rige la contradicción, en virtud de la cual la existencia humana "no es lo que es y es lo que no es". En la medida en que la temporalidad explicita esta contradicción en la doble dirección del pasado y del futuro podemos considerar que la temporalidad se confunde con el ser mismo de la conciencia.
La temporalidad es propia de la existencia humana; sólo el hombre puede tener presente, pasado y futuro, pero es necesario entender esos momentos en la negación interna de la conciencia. Con esto queremos decir que no pertenece al orden del ser, que se constituye por un acto de negación externa. Tampoco podemos considerar la temporalidad como un proceso donde el presente y el futuro están determinados como posibilidades reales de un pasado anterior, sino que el acto absoluto por el que la conciencia se constituye en presencia es el que debe dar el criterio para el análisis de la temporalidad. En este sentido, el presente es el punto de partida de la relación con los otros dos momentos temporales.

El presente es presencia; es el para-sí que se hace presencia. No es que haya un mundo presente a la conciencia, sino que la conciencia, haciéndose presente, hace surgir el ser. El acto de negación es absoluto; no hay progresión. La conciencia es una apertura total al ser; no hay, sin embargo, coincidencia porque ello implicaría negarse como presencia. Tampoco es posible aprehender el presente en la forma del instante, "porque el instante sería el momento en que el presente es. El presente, en cambio, no es; se hace presente en la forma de huida". ¿Huida ante quién? "Es huida del ser copresente y del ser que era hacia el ser que será. En tanto que presente no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro). Hénos, pues, remitidos al futuro".

El presente no podría negarse como pasado sin negarse como el ser que fue, pero a su vez, no es pasado en la medida en que el pasado es, en su efectividad material, irreversible. Como pasado es el ser en sí; la facticidad de la conciencia, precisamente porque puede negar el pasado, tiene la posibilidad de haber sido y la posibilidad de trascenderse hacia un ser que todavía no lo es. En esta unidad profunda de las dimensiones temporales se constituye la existencia humana. La conciencia, negándose como pasado, experimenta la angustia de ser nada; esta carencia de ser de la conciencia es correlativa al acto de trascendencia por el que negándose como totalidad cumplida en el pasado, se proyecta en el ser que todavía no es; en este sentido, la conciencia es futuro. El ser que no soy todavía es el posible de la existencia; la posibilidad resulta así introducida por la conciencia. No se trata de la posibilidad real que requiere el ser como su condición, sino que es la posibilidad absoluta. Soy el futuro pero en la forma de la posibilidad, es decir, con la posibilidad de no serlo: en esto consiste el riesgo permanente de la existencia y su total responsabilidad.
La existencia es la imposibilidad de coincidir con el ser. En el instante de la muerte la vida coincide con su pasado como ser: "Lo que hay de terrible en la muerte, es que ella transforma la vida en destino", dice Malraux; pero precisamente por esto la muerte es la imposibilidad de toda posibilidad. La existencia, en cambio, queda librada a ser posibilidad, posibilidad absoluta de ser el ser que no soy o no ser el ser que soy. En esta modalidad de la posibilidad consiste la existencia como libertad de elección.
Sartre, justamente, bosqueja con la imagen del encierro en *A puerta cerrada*, la situación opuesta a la existencia como proyectada hacia el futuro. Los tres personajes recluidos en el "infierno" —una habitación de hotel sin comunicación con el mundo— se buscan recíprocamente en un afán desmedido por hacerse una ilusión sobre sí mismos.
Partimos de la conciencia y por el análisis de la temporalidad nos encontramos nuevamente en el punto de partida. Pero por la temporalidad hemos descubierto, una vez más, la estructura íntima, individual de la conciencia. La síntesis temporal por la que la conciencia se constituye como una totalidad proyectada hacia su posible no requiere de otra cosa, ni de otra conciencia; también aquí no tiene otros límites que ella misma. Sin embargo es preciso recordar que la conciencia es siempre conciencia intencional, que sin la trascendencia que la exterioriza en el mundo de las cosas y de los otros hombres, permanecería confinada en la pura subjetividad. Pero el movimiento de la interrelación entre conciencia y mundo corre el riesgo de perderse en un juego interminable si no hay un punto de vista que fije la perspectiva desde donde recibimos el mundo.
Sartre encuentra en el cuerpo el primer punto de apoyo. El cuerpo es la facticidad de la conciencia, y la condición para que haya conciencia. Conviene notar que aunque el cuerpo es punto de vista del mundo, no es fundamento de éste, por eso no puede detenerlo; el mundo se le escapa permanentemente. Sartre no reconoce otra unidad que la efectuada por el movimiento de la conciencia.
El cuerpo es la "exterioridad" de mi "interioridad más íntima"; en consecuencia no puede ser un objeto de conocimiento para mí. Esto plantea el problema de la relación con el ser para quien el cuerpo es un objeto; estamos ante una nueva relación: el cuerpo como ser para otro.

El ser para otro

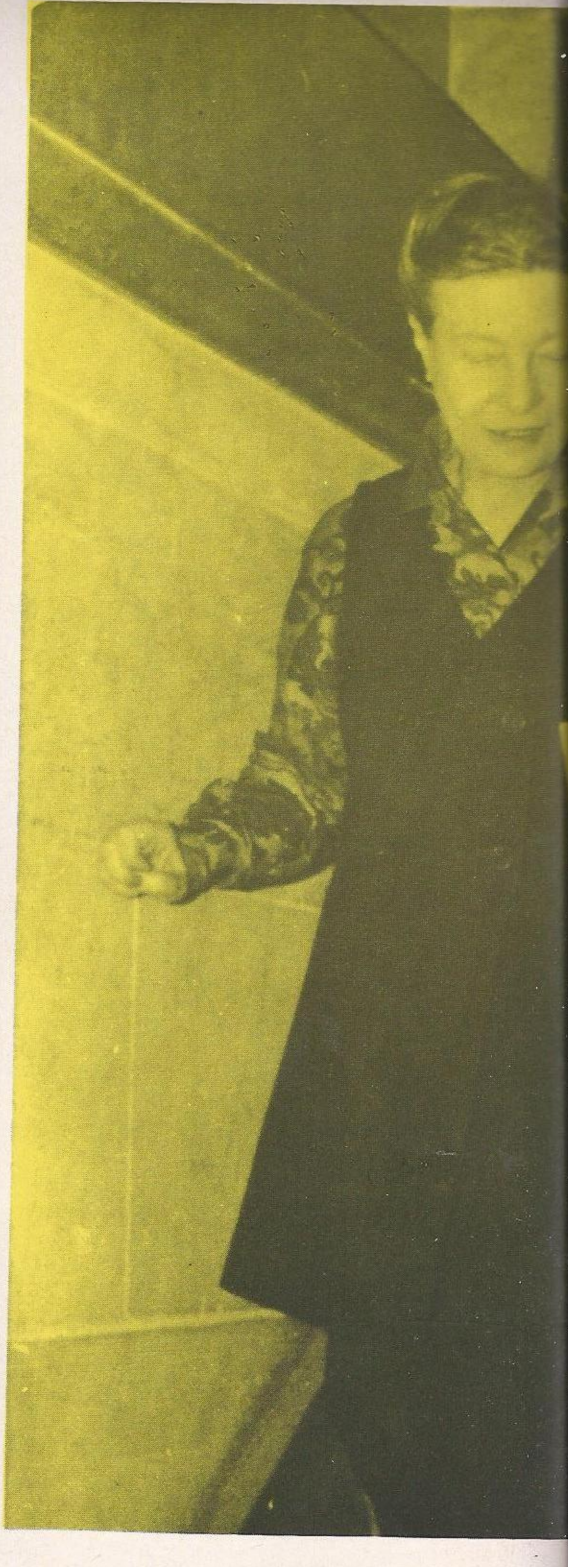
Sartre dedica la tercera parte de *El ser y la nada* al estudio de esta nueva estructura del ser.



1



2



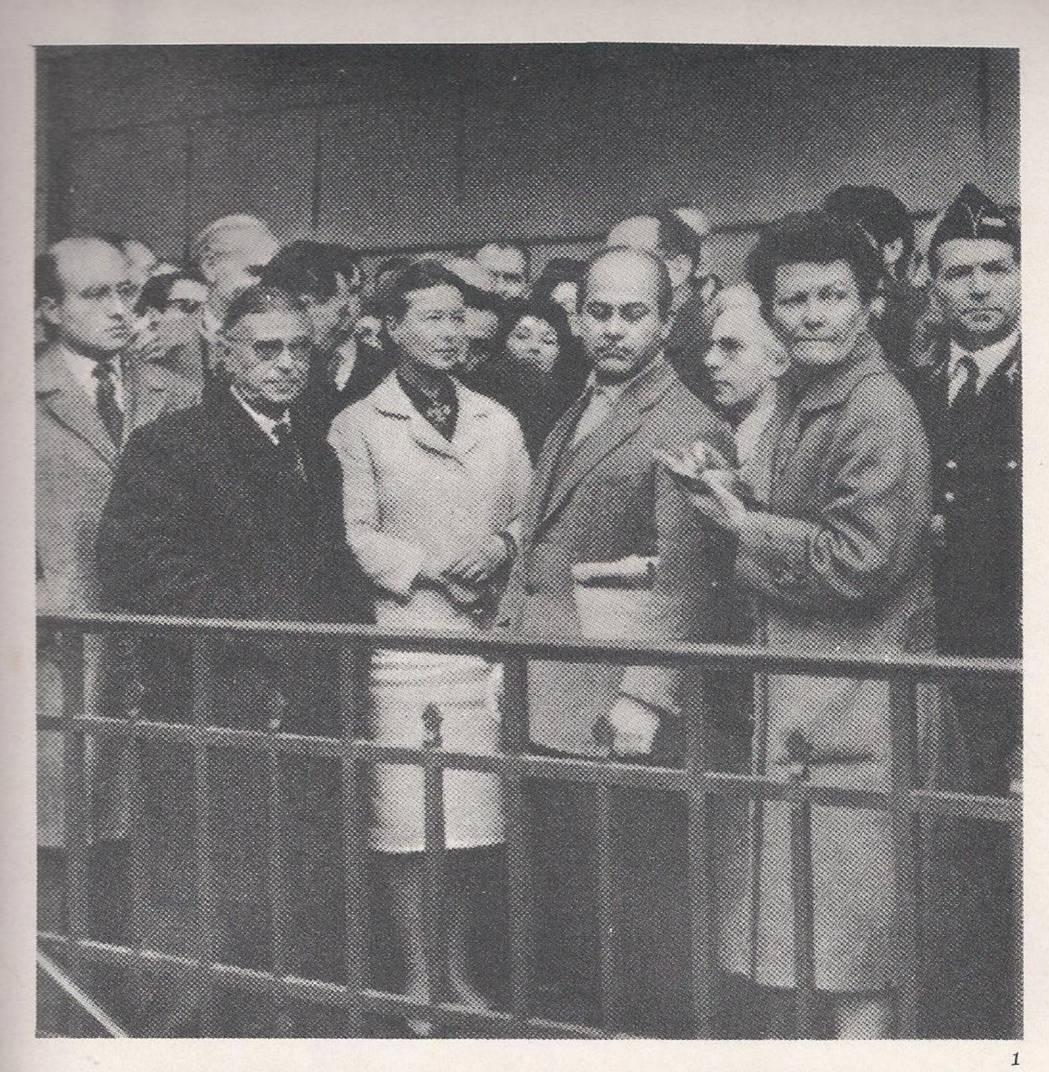
1. Sartre en octubre de 1970 sale de la audiencia en que testimonió en favor de Alain Geismar.

2. Simone de Beauvoir y J. P. Sartre en un ensayo teatral.

3. Simone de Beauvoir, Gisele Halimi y Sartre a la salida de la audiencia en que se abrió el proceso a los ex directores de un periódico de la izquierda proletaria, Le Dantec y Le Bris.



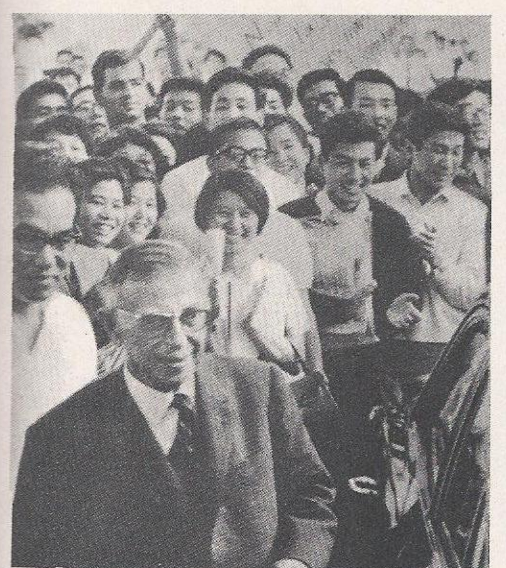
3



1



2



3



4

1. Sartre y S. de Beauvoir en una manifestación contra el racismo en 1961.

2. Sartre y S. de Beauvoir en Pekín en 1955.

3. Sartre en Japón, 1966.

4. El filósofo en la Unión Soviética en 1962.

5. Sartre



5

Es un hecho que haya otros; la pluralidad de las conciencias es indiscutible. El mundo se explica en la relación de interdependencia de esta pluralidad de conciencias que se constituyen en otros tantos puntos de vista; en este sentido, el mundo es humano. Además, es precisamente por "el otro que yo tengo un exterior, una naturaleza, mi caída original es la existencia del otro". En otras palabras, "dependo del otro en mi ser". La exterioridad de la existencia no pertenece al orden del ser en sí; la naturaleza del hombre llega también por el hombre, pero, ¿a través de qué elemento el otro me objetiva mostrándome que tengo un exterior?

La respuesta no supera el plano de la conciencia; el elemento mediador es la mirada. Sartre dedica al análisis de la mirada un capítulo especial de *El ser y la nada*; es, además, el tema central de muchas de sus obras literarias; recuérdese *A puerta cerrada*. El *otro* es el ser en cuya mirada me reconozco en una situación. Sólo a través de la mirada del otro puedo captar la estructura de mi ser; pero al mismo tiempo la mirada me convierte en objeto: "detiene el secreto de mi ser": "Lo ven, ven su dureza como yo veo sus manos, su avaricia como yo veo sus cabellos ralos y ese poco de piedad que brilla bajo la avaricia como el cráneo bajo los cabellos; él lo sabe: volverá las páginas dobladas de su misal y gemirá: Señor, Señor, yo soy avaro. Y la mirada de Medusa caerá desde lo alto, petrificándolo" [21].

El reconocimiento inmediato que hay entre yo y el otro se expresa en la vergüenza, que es ambigua como los otros sentimientos; por una parte me reconozco en el ser que me revela la mirada del otro y al mismo tiempo me sé responsable de ese ser.

Si el fundamento del ser para-sí se encuentra en los otros, una de sus actitudes más características consistirá en tratar de apropiarse de la libertad del otro, porque en la libertad del otro está la clave de su ser. Sartre describe estos intentos que, como el amor, están destinados al fracaso. La apropiación de la libertad del otro significaría destruir el fundamento del propio ser porque soy mi fundamento en cuanto nada, pero no en cuanto ser.

De estos análisis podemos inferir que los intentos de Sartre por buscar las condiciones reales de la conciencia se cumplen sin salir del ámbito de la conciencia; el *ser en sí* se mantiene inalterable. El mundo *es* a medida que se revela a la conciencia. Vimos también que el saber sobre la existencia encuentra su límite en la libertad, que para Sartre, al igual que para la filosofía de Kant, no puede conocerse; precisamente en el hecho de no poder la libertad tematizarse en las formas del ser está el origen del fracaso de la conciencia, cuando, al olvidar que su esencia es la libertad, pretende, al mismo tiempo, identificarse con el ser; fracaso que está en la base de la desdicha de la conciencia.

La existencia se resuelve, así, en una serie de fracasos: la libertad se presenta como libertad para nada. Mateo, el protagonista de la *Edad de la razón*, cuando consigue la libertad no sabe qué hacer; por permanecer libre no va a Rusia, tampoco a luchar a España, no contrae matrimonio con Marcela que espera un hijo: "En toda esta historia yo no he sido más que rechazo y negación: Marcela no está en mi vida, pero queda todo el resto". "... pero yo, todo lo que hago lo hago por *nada*; se diría que me roban las consecuencias de mis actos; todo pasa como si pudiera siempre recoger mis actos. No sé qué daría por realizar un acto irremediable" [22].

Al final, al hombre no le queda sino una última tentativa: la negación de Dios. Pero también negando a Dios el hombre termina por perderse porque "la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil", concluye *El ser y la nada*.

Dejado el hombre en una situación de desamparo con la libertad como una pesada carga sobre sí, ¿qué es, entonces, lo que mueve al hombre a actuar? "La libertad —sostiene Sartre— es la nada que ha sido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a hacerse en lugar de ser". Es decir, que en virtud también de la libertad el hombre puede reencontrar lo perdido, en tanto da un sentido a su existencia.

El proyecto

Ninguna esencia, ni exterior ni interior a la vida del hombre, nada, ni siquiera su pasado pueden ser determinantes de su acción. "Soy libre. Más allá de la angustia y los recuerdos. Libre. Y de acuerdo conmigo mismo", expresa Orestes en *Las moscas* [23]. El hombre es el único responsable de su acción. En *A puerta cerrada* Estela señala a Garcin que su responsabilidad le pertenece en forma exclusiva: "*Estela*: —Claro que tenías que huir. De haberte quedado te hubieran puesto la mano encima. *Garcin*: —Por supuesto. Estela, ¿soy un cobarde. *Estela*: —No sé nada, amor mío, no estoy en tu pellejo. Tú eres el que debe decidir" [24].

"Para la realidad humana ser es elegirse"; el hombre es el único responsable de su ser. La libertad de elección, tal como Sartre la admite, no trasciende el plano de la libertad originaria; en este sentido, es ininteligible, libertad de querer; es absoluta, en tanto se dicta a sí misma sus motivos; es absurda pues "la libertad es elección de su ser pero no fundamento de su ser". Sartre es explícito al decir que el concepto técnico y filosófico de la libertad implica solamente "autonomía de la elección". En este plano no se elimina la arbitrariedad que significa hacer una elección u otra; se debe reconocer a todas como igualmente libres y, en consecuencia, al hombre que las realiza. Admitir un acto fuera de la libertad implicaría admitir que hay en el hombre una dimensión natural que no puede controlar; lo que es contrario a la afirmación de Sartre de que "la libertad no tiene otros límites que ella misma".

La libertad de elección se hace inteligible sólo por obra del hombre que la exterioriza en un movimiento que va de sí hacia el mundo; en esta exigencia se cumple el pasaje a la acción como realización; "es necesario, sin embargo, notar que la elección, al ser idéntica al hacer, supone para distinguirse del ensueño y del anhelo un principio de realización". Pero la acción librada al instante de su realización corre el riesgo de desaparecer y resultar totalmente ineficaz si no se integra en un proyecto totalizador que le confiera sentido.

En el proyecto la acción cobra su significación verdaderamente humana; si bien el proyecto surge del reconocimiento de una carencia, se constituye como "esquema de una solución al problema del ser", pero —dice Sartre— "esta solución no es primero concebida y realizada después, sino que nosotros somos esa solución".

La vida del hombre confirma el proyecto que se comprende únicamente en la estructura temporal de la existencia; los actos voluntarios y, en general, los actos de la conciencia reflexiva reciben su clarificación y fundamento en el proyecto inicial. La descalificación del acto voluntario que se remite, en última instancia, al proyecto original, es uno de los capítulos más importantes de la filosofía de Sartre.

En la elección del proyecto se busca realizar la síntesis entre el ser que *no se es* y el ser que se ha de ser en el futuro: en esta aspiración del proyecto se encuentra el valor.

"El valor es un existente normativo", que tiene ser pero no como realidad. "Su ser es ser valor, tiene sentido de ser aquello hacia lo que un ser sobrepasa su ser". Esta forma de ser del valor lo vincula con la realidad humana en la medida en que el hombre, como vimos en el análisis de la temporalidad, es el ser que se trasciende a sus posibles. Esta vinculación entre la libertad y el valor es posible por el proyecto. La elección confirma lo elegido pero no como ser sino como valor: "El valor no es otra cosa que el sentido que ustedes eligen". El valor se ratifica en el proyecto, como "el en sí ausente que llena el para sí"; en este sentido solamente, se puede reconocer que la síntesis del para-sí con el ser es posible, pero en la forma del valor.

Cualquier intento por asumir el valor como real lo pone al hombre en la situación de perder la libertad e identificarse con el ser; esta forma de relación caracteriza la existencia inauténtica que tiene en la refle-

xión cómplice su justificación. El hombre puede rescatarse de la enajenación que significa confundirse con el ser (objetividad) por un acto de conversión total que lo reubica en la raíz misma de la libertad. Pero, por otra parte, en la medida en que su ser es valor corre un riesgo permanente: el ser del valor no tiene una forma acabada y puede fácilmente dejar de ser.
La vinculación entre libertad y valor coloca al pensamiento de Sartre en una perspectiva ética que mantiene el carácter absoluto de la libertad y, a la vez, la exigencia de confirmar el valor en una actitud de permanente compromiso. El carácter absoluto del compromiso confiere valor al proyecto: "Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección; hay que señalar a la vez la relatividad del cartesianismo y el carácter absoluto del compromiso cartesiano. En este sentido se puede decir, si ustedes quieren, que cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, u obrando de una manera cualquiera. No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir, que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente" [25].

El psicoanálisis existencial

Hasta aquí el análisis de Sartre se ha cumplido tanto en el orden de la psicología como en el de la ontología en un plano general. Parodiando a Kant podríamos decir que ha determinado cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia concreta. El método fenomenológico le ha permitido, no perdiendo de vista la situación del hombre en el mundo, determinar la "esencia" de la existencia humana. Ahora se trata de pasar del plano general al singular, al plano de la realización de la libertad. Sartre mismo nos indica la necesidad de este "pasaje": "Hemos alcanzado aquí una estructura abstracta que no podía considerarse en modo alguno como la naturaleza o esencia de la libertad, pues la libertad es existencia y la existencia en ella precede a la esencia; la libertad es surgimiento inmediatamente concreto y no se distingue de su elección, es decir, de la persona"; "...es la significación humana de la libertad".
"Cabe preguntarse por qué la *persona* es la existencia concreta de la libertad y no el hombre caracterizado por sus fines prácticos en una situación empírica particular". El descubrimiento del carácter absoluto de la libertad está estrechamente vinculado a la negación, por parte de Sartre, de una esencia o naturaleza humana. El hombre no puede ser más que "una elección originaria que crea sus posibilidades" y que, si bien, por el carácter absoluto de la libertad se puede explicar la "aspiración del hombre a ser Dios", no es Dios como ser trascendente el que da sentido a la aspiración sino que, en todo caso, representa siempre una *invención original* [26].
Nos importa señalar que la "elección originaria", principio de unificación de cada uno de nuestros deseos o fines particulares no es algo que se efectúa primero "en algún inconsciente o en el plano nouménico para expresarse después en tal o cual actitud observable", "sino que es, por principio, aquello que debe siempre desprenderse de la elección empírica como su más allá y como la infinidad de su trascendencia" [27]. De allí que para comprender al prójimo, dice Sartre, no haya necesidad de recurrir a la idea de sustancia sino pensar que es el hombre la unidad de todas sus manifestaciones; pero que esta unidad es "libre unificación": "ser es unificarse en el mundo". En este nivel se encuentra la persona que aparece como la concreción de la libertad.
La persona, en tanto expresión de un proyecto original, es una totalidad que no puede reconstituirse por adición de partes ya que en cada actitud, en cada deseo, se expresa la persona entera. Cada elección empírica es expresión del "carácter inteligible", afirma Sartre.
Sobre la base de estas consideraciones se ubica la investigación del psicoanáisis existencial. Un método que tiene por finalidad extraer esa significación fundamental que comporta el proyecto y que "es el secreto individual de su ser en el mundo"; lo que importa es *descifrar* las conductas mediante una interrogación apropiada.
Sartre fija las reglas principales de su método: I) "El principio de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección"; "no hay acto humano que no sea revelador". II) "El *objeto* del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre, es decir, sacar a plena luz las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente". III) "Su *punto de partida* es la experiencia; su punto de apoyo la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana"; esto significa que el hombre posee "*a priori* el *sentido* del valor revelador de estas manifestaciones y es capaz, por lo tanto, de descifrarlas".
Se trata de un método comparativo: "Puesto que, en efecto, cada conducta humana simboliza a su manera la elección fundamental que ha de sacarse a luz, y puesto que, a la vez, cada una de ellas enmascara esa elección bajo sus caracteres ocasionales y su oportunidad histórica, la comparación entre esas conductas nos permitirá

1. Jean Paul Sartre se dirige a los obreros de la empresa Renault durante el proceso al líder de la izquierda proletaria, Alain Geismar.





1

2

1. Jacques-Laurent Bost, Jean Cau, Jean Genet y Sartre.

2. Maurice Merleau Ponty.

hacer brotar la revelación única que todas ellas expresan de manera diferente"[28].
Sobre estas bases Sartre explica el método del psicoanálisis existencial con el propósito de descifrar, a través de la compleja trama de los comportamientos particulares, la elección original, en virtud de la cual se constituye la relación del hombre con el mundo. Este método de análisis que inicia con Baudelaire logra su mayor profundidad de alcances en Genet y culmina en su obra sobre Flaubert, con cuyo caso ejemplifica el método ya en *El ser y la nada*.
En *Saint Genet, comédien et martyr* investiga la elección original de Genet. Sartre se ha sentido profundamente atraído por la figura del poeta y escritor Jean Genet que ha vivido experiencias límites. Genet nace en Francia, en la provincia, en una sociedad marcada por la oposición entre el bien y el mal. Esta oposición tiene una significación práctica; la sociedad que cree ser el bien proyecta el mal en todo lo que no es ella. En este marco cobra sentido la decisión de Genet que al reconocerse objetivamente en el juicio de la sociedad que lo considera ladrón por un acto cometido en su infancia —en estado de sonambulismo— elige llevar hasta el fondo esta acusación y ponerse de parte del mal.
Así como toma figuras de relevancia en la historia de la literatura aplica también este método al movimiento gremial francés para señalar que el carácter autoritario de algunos dirigentes sindicales franceses está determinado por la marginalidad, consecuencia de la fractura impuesta a Francia a partir de 1848, entre el desarrollo social y los partidos políticos. Como la sociedad los condena a ser *nada* aspiran a serlo todo.
Sartre busca, a través de la génesis de situaciones concretas, el acontecimiento decisivo que ha cumplido la elección originaria. Pero, el problema que nos parece esencial, de la síntesis de lo particular —las conductas empíricas— con el principio —la libertad de elección— que le sirve de fundamento parece quedar sin respuesta.
Ocurre que al considerar la libertad como pura posibilidad, no posibilidad real sino posibilidad posible (recordemos que la libertad se destruye cuando adopta la forma del ser), termina indefectiblemente oponiéndose al mundo real, que en última instancia se integra como mundo de la conciencia. Nos parece evidente la influencia cartesiana e idealista en su pensamiento.

La historia: libertad y necesidad

Después de la publicación de *El ser y la nada*, Sartre se preocupa por completar la estructura de la acción humana y descubrir el nexo entre la acción y la historia. Este propósito está vinculado con su especial interés por la concepción marxista de la historia.
Su interés por la filosofía de Marx se manifestó en trabajos ocasionales como *Materialismo y revolución*, *Conversaciones sobre política* o en obras elaboradas como *Cuestiones de método* y *Crítica de la razón dialéctica*. Se trata de obras de enfrentamiento crítico donde plantea la necesidad de tomar conciencia del proceso de formalización que sufre el marxismo; se ha convertido, dice, en el "mito útil" de un materialismo dogmático: "...tras habernos visto atraídos por él como la luna atrae las mareas, tras habernos transformado todas nuestras ideas, tras haber liquidado en nosotros las categorías del pensamiento burgués, el marxismo bruscamente nos ha dejado en el aire; no satisfacía nuestra necesidad de comprender; en el terreno particular en que nos encontrábamos, ya no tenía nada nuevo que enseñarnos porque se había detenido"[29]. Esto no supone que Sartre rechace el materialismo histórico sino que, por el contrario, continúa pensando que es el único punto de partida verdadero: "...el marxismo aparece hoy como la única antropología posible que deba ser, a la vez, histórica y estructural. Al mismo tiempo es la única que toma al hombre en su totalidad, es decir, a partir de la materialidad de su condición. Nadie puede proponer otro punto de partida porque sería ofrecer otro hombre como objeto de estudio[30]. Pero considera que la praxis política del comunismo ha incidido en detrimento de su aspecto filosófico y que al convertir al hombre de sujeto en objeto —antropología inhumana, dice Sartre—, efecto pasivo de condiciones materiales, ha reducido la historia a un mero proceso económico, negando las posibilidades reales de cambio histórico.
La crítica de Sartre al economismo es contemporánea a su discrepancia con teóricos marxistas como Roger Garaudy y G. Lukács. Este último considera que la filosofía de Sartre es una filosofía de la conciencia que no logra sobrepasar el plano de su subjetividad individual. Por su parte Sartre no consigue puntualizar las circunstancias históricas que han transformado el marxismo en economismo. Tampoco las condiciones que explican al hombre alienado como una personificación de categorías económicas; ni opone al desarrollo unilateral del economismo la sociedad humana con su complejidad y necesidad interna de transformación.
El economismo, según Sartre, al considerar las categorías económicas como puros esquemas conceptuales termina por prescindir del hombre que es, precisamente, quien le confiere significación; por otra parte, adolece de las limitaciones comunes a toda explicación dogmática: no es "heurística", su procedimiento explicativo-causal no le permite "descubrir" nada.
Estas razones lo llevan a Sartre a pensar que no solamente es necesario completar el sistema marxista sino que es urgente refundamentarlo con el auxilio de "las disciplinas que han permanecido hasta ahora fuera de él". Esta disciplina es, en primer lugar, la fenomenología que le permite afirmar, una vez más, la superioridad de la experiencia humana consciente, sobre los factores económicos, biológicos o sociales del marxismo. En otros términos, el hombre no es un reflejo del fenómeno social sino que es, por el contrario, quien confiere sentido al proceso. Por el método del psicoanálisis existencial, que le permite —según vimos— determinar el proyecto original a través de las condiciones objetivas y de las estructuras materiales de la existencia, Sartre se propone integrar el existencialismo en el marxismo.
Nos reencontramos así con sus ideas de proyecto y libertad ya expuestas en *El ser y la nada*. ¿Por qué, según Sartre, el proyecto personal —praxis en *Crítica de la razón dialéctica*— se constituye en la clave del hacer y del conocimiento histórico?
Vimos la relación que existe entre proyecto y libertad. El proyecto lleva en sí su propia razón de ser y es el fundamento de su propia comprensión; no necesita recurrir a ninguna categoría para explicarse. En la medida en que el hombre es agente libre es el agente de la historia por excelencia: hace y comprende la historia tanto en su relación con los otros hombres como en su relación con la naturaleza, en tanto materia trabajada. Nada puede alterar su condición de agente de la historia porque aun cuando el hombre fuera su producto, no puede ser, en sí mismo, un producto.
¿Qué nos impide considerar al hombre como un producto? ¿Cuáles son las características de su praxis? El hombre, si bien parte de lo dado por la sociedad es, a la vez, superación constante de lo dado.
La praxis humana se estructura en una doble relación simultánea: de una parte niega lo dado pero al mismo tiempo que niega se proyecta hacia el objeto que quiere realizar. Es temporalidad, dirección hacia el campo de los posibles y al mismo tiempo es objetividad, elección de una de sus posibilidades. Pero no se trata para Sartre de un pasaje del hombre al mundo para regresar a la pura subjetividad sino que, por el contrario, la praxis expresa la necesidad conjunta de "interiorización de lo exterior" y de "la exteriorización de lo interior".
El hombre hace suyo lo dado —interiorización de lo exterior— lo mantiene en sí pero, a su vez, lo niega para proyectarse —exterioriza la interioridad —al campo de sus posibilidades; pero, el proyecto corre el riesgo de permanecer en la irrealidad, de ser una fuga al campo de los posibles si no efectúa una segunda negación: al elegir una posibilidad, el hombre niega el campo de los posibles, pero permite, en cambio, el surgimiento de una nueva objetividad que "exterioriza la interioridad del proyecto como subjetividad objetivada". Subjetividad objetivada porque todo lo vivido por el hombre está presente en los resultados de su acción.
Este doble movimiento de negación cons-

tituye el movimiento dialéctico de la praxis, sin el cual la historia se reduce a ser obra de una ley celeste o de una fuerza metafísica que engendra el proceso histórico. Para Sartre es la praxis del hombre individual quien provee de significado a la realidad histórica en tanto es un elemento de mediación entre dos momentos objetivos. De esta manera considera posible la integración del existencialismo en el campo de la conceptualización marxista de la historia.

Sartre reconoce la importancia de los factores económicos, sostiene que sin la base de un substrato material la praxis humana quedaría confinada en la pura interioridad idealista; pero al mismo tiempo, observa que las determinaciones económicas para llegar a ser condiciones reales de la praxis tienen que ser vividas por los hombres en situaciones particulares: "...la disminución del poder de adquisición nunca provocará una acción reivindicadora si los trabajadores no la sintiesen en su propia carne bajo la forma de una necesidad o de un temor fundado en crueles experiencias; la práctica de la acción sindical puede aumentar la importancia y la eficacia de las significaciones objetivas en el militante entrenado: la tasa de los salarios y el índice de los precios pueden ilustrar por sí mismos o motivar su acción; pero toda esta objetividad, al final, se refiere a una realidad vivida: sabe lo que ha sentido y lo que sentirán los otros." [31]

En el plano de lo que vivimos podemos suponer que somos la síntesis de toda la historia; pero de hecho no es así. Por ello. es menester fundar la verdad histórica; este propósito exige una reformulación del problema del método.

Conforme a su caracterización de la praxis Sartre propone dos niveles de análisis metodológicos que corresponden a los dos sentidos que orientan la praxis singular: a) el aspecto *sincrónico* que a través de un corte transversal opera una detención del tiempo para abarcar regresivamente el condicionamiento histórico, lo que constituye la materialidad de la praxis (que antes caracterizamos como lo dado por la sociedad): la estructura familiar, económica, política... de la sociedad. Sartre ejemplifica esta situación con el caso de Flaubert: "Podemos y debemos entrever a través de *Mme. Bovary* el movimiento de la renta de las tierras, la evolución de las clases ascendentes, la lenta maduración del proletariado: todo está ahí."

Pero estas desterminaciones no están abarcadas en un mismo movimiento totalizador y aunque cada una de ellas arroja luz sobre las otras, sin embargo, su irreductibilidad crea entre ellas "una auténtica discontinuidad". En este nivel se ha logrado descubrir "una jerarquía de significaciones heterogéneas".

A partir de esta situación se pasa al segundo momento. b) El nivel *diacrónico* se ubica en el plano de la temporalización; mientras que el nivel sincrónico es estático el diacrónico implica movimiento (corresponde al momento del proyecto como movimiento hacia el futuro). En tanto temporalización la praxis es movimiento totalizador, es decir que "engendra cada momento a partir del impulso que parte de las oscuridades vividas para llegar a la objetivación final..."; en este sentido el momento progresivo funda la verdad —inteligibilidad— de lo histórico. Sartre retoma nuevamente el caso de Flaubert para ilustrar este momento: "en una palabra el proyecto por medio del cual Flaubert para escapar a la pequeña burguesía se lanzará a través de diversos campos de posibles"... "y se constituirá ineludible e indisolublemente como el autor de *Mme. Bovary* y como el pequeño burgués que se negaba a ser"... "Lo que caracteriza a Flaubert no es la pura y simple elección abstracta de escribir sino la elección de escribir de una manera determinada para manifestarse de tal manera en el mundo, en una palabra es la significación singular".. [32]

El hombre se constituye así en el factor vivo y concreto del hecho económico-social. Pero, ¿cómo se efectúa la conciliación entre la praxis individual y el momento social? ¿Mediante qué procesos de experiencia la praxis individual determina los fenómenos colectivos?

Sartre recurre a la idea de "totalización"; si los individuos no expresaran en la dialéctica normal de su vida la necesidad de totalización entonces, no habría ni siquiera, una forma parcial de totalización histórica: "toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es ya dialéctica". [33]

A partir de esta conclusión Sartre se propone en *Crítica de la razón dialéctica*, Libro I, *De la praxis individual a la práctica inerte*, estudiar el movimiento de la historia a partir de la primera toma de conciencia del individuo: el desarrollo del individuo en el campo práctico de lo económico que constituye la base del marxismo. El campo de lo económico unifica a los individuos en la forma de la pluralidad; en este sentido es la base de la alienación.

Esta práctica inerte se transforma en praxis histórica en la estructura de la praxis del grupo común; aspecto que trata en la *Crítica de la razón dialéctica*, Libro II, *Del grupo a la historia*, y que prometió completar en un segundo tomo de esta obra.

En síntesis, el individuo logra la totalización por el choque entre la necesidad que lo compele y la libertad que él opone para superar la situación en la que se encuentra. La finalidad última de la explicación sartreana es recuperar a través del proceso histórico el lugar de una antropología concreta, estructural e histórica: "no abordamos la historia humana, ni la sociología, ni la etnografía: más bien, parodiando a Kant, pretendemos echar las bases de unos *Prolegómenos a toda antropología futura*". Quedaría por determinar el tipo de relación que se establece entre la praxis real, su alienación y el plano del método que determina a priori, las condiciones de su posibilidad; si la *Crítica de la razón dialéctica* comprende la existencia del hombre en relación a su materialidad concreta, o si se mantiene, en última instancia, la tesis de *El ser y la nada* en sus puntos fundamentales.

La política

La preocupación política ha sido constante en Sartre, al punto tal que no solamente se preocupa por dar las bases de una teoría política en *Cuestiones de método* y en *Crítica de la razón dialéctica* sino que ha seguido muy de cerca las alternativas que se presentan a partir de la segunda guerra —la Resistencia, los movimientos por la paz, problemas de colonialismo, las guerras de Indochina, Argelia. Además, sin por esto pretender crear un nuevo partido político funda ya en 1948 el Rassemblement Démocratique Révolutionaire (RDR) para agrupar sectores de la izquierda francesa con el objeto de renovar los contenidos revolucionarios del Partido Comunista en particular. El RDR edita un periódico —*La Gauche*— que viene a sumarse a los aportes de la literatura política que Sartre ha venido desplegando a través de *Les Temps Modernes*. Conviene, sin embargo, señalar que no obstante la prolífera actividad política de Sartre, salvo su breve adhesión al comunismo no tuvo nunca otra participación que la del intelectual convencido que considera que la literatura es un medio idóneo para promover los cambios en los programas revolucionarios. Sin embargo sus estudios políticos profusamente documentados han realizado aportes a la clarificación de algunos problemas desde una perspectiva específicamente europea algunos —el proceso gremial y político francés, el stalinismo y la República del Este— y otros que reflejan una voluntad de comprensión más amplia, como su interpretación de la rebelión de los países del tercer mundo —prólogo al libro de Fanon, *Los condenados de la Tierra*, *El huracán sobre el azúcar* o su trabajo sobre *El pensamiento político de Lumumba*.

Sartre en *Cuestiones de método* y *Existencialismo y marxismo* sostiene que toda "filosofía se constituye para dar expresión al movimiento general de la sociedad" y que, en consecuencia, es la forma mediante la cual la clase ascendente toma conciencia de sí. Descartes ilustra las aspiraciones de la burguesía surgente del siglo XVII; a través de Kant un siglo y medio después "una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal" [34].

Toda filosofía es, según Sartre, práctica y como tal "un arma social y política". En nuestros días considera que el marxismo es

1. *Simone de Beauvoir.*





1



2



3

1. Sartre durante su viaje a Cuba en 1960.

2, 3. Sartre en la Unión Soviética, en 1954.

el punto obligado de referencia de todo pensamiento individual o cultural: "Entre los siglos XVII y el XX, veo tres momentos que señalaré con nombres célebres: están el "momento" de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a la vez en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura; son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión. He visto más de una vez que un argumento "antimarxista" no es más que el rejuvenecimiento apartente de una idea premarxista. Una pretendida "superación" del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la idea que se cree superar" [35].

Queda en claro que el marxismo se presenta para Sartre como la filosofía del hombre actual; pero, que también —según señalamos en el parágrafo anterior— a consecuencia del stalinismo y en su faz teórica del pensamiento de Engels quedó reducido a una escolástica, la teoría que informa el Partido Comunista francés —según Sartre—. Corresponde al existencialismo replantear los contenidos revolucionarios del marxismo mediante la consideración de la importancia del proyecto revolucionario de la praxis del hombre individual.

De la comprensión de su pasado y del mundo en el que vive surge en el hombre —según Sartre— la necesidad de transformar el mundo. De aquí la importancia que concede al proyecto revolucionario.

La convicción en el proyecto revolucionario y su confianza en el proletariado condicionan su praxis política, una de cuyas manifestaciones es la crítica al Partido Comunista francés.

Sartre se acerca en forma coherente al Partido Comunista francés cuando en mayo de 1952, a propósito de la llegada a Francia del general Ridway —responsable de la "guerra bactereológica" en Corea, según los comunistas— para suceder a Eisenhower, como jefe de la SHAPE, hay paros de protestas; la detención del director de *L'humanité* y la de Jacques Duclos —no ostante su inmunidad parlamentaria— provocan una fracasada huelga general el 4 de junio. Sartre comienza, entones, a publicar tres artículos de una serie inconclusa, *Los comunistas y la paz.*

Analiza el panorama político y llega a la conclusión de que no se ve nada en los comunistas contrario a la paz y que el Partido Comunista es, indudablemente, el único que recibe apoyo de la clase trabajadora francesa, que es "la única clase cuyo *particularismo* está en armonía con los intereses de la nación: un gran partido la representa, el único partido que tiene en su programa de salvaguardia de las instituciones democráticas, el restablecimiento de la soberanía nacional y la defensa de la paz, el único que se preocupa por el adelanto económico y un aumento en el valor de los salarios reales, el único que está lleno de vida cuando los otros están llenos de gusanos" sostiene Sartre en su III artículo de *Los comunistas y la paz.*

A propósito de la debilidad del Partido Comunista —evidenciada en el fracaso de las huelgas y paros generales— Sartre hace un análisis del sindicalismo francés concluyendo que es consecuencia del atraso y servidumbre de la industria francesa. Los sucesos de 1848 y 1871 habían desatado una represión brutal en la clase obrera —20.000 muertos y 13 presos— cuando ya en otros países había asumido la forma de explotación económica. La burguesía francesa, en cambio, según Sartre, renunció voluntariamente a la segunda revolución industrial para evitar los riesgos de la predicción marxista, que el régimen competitivo capitalista estructura la pirámide, donde los ricos lo son cada vez más y en número menor mientras los pobres más pobres y en mayoría, prefiriendo sustraerse al desarrollo pleno de la potencialidad económica. Mantuvo así, una industria diseminada en el país y con métodos de trabajo que impidieron la formación de los grandes sindicatos con fuerza política, además de asegurarse una población rural confiable, de vida sencilla pero sin posibilidad de tecnificación. Si al aumentar la productividad el número de huelgas también se incrementa, entonces conviene mantenerla o reducirla, asegurándose, de paso, que todo aumento de salarios sería absorbido por el incremento de los precios.

Quedan así dos formas de gremialismo: el gremialismo siglo XIX del artesanado y los nuevos gremios centralizados compuestos por obreros especializados y sin experiencia. Resulta, entonces, un movimiento sindical dividido y con la rémora de un sector independiente y anárquico, afianzado en la seguridad de su artesanado. Sartre sostiene que muy distinto sería el panorama si el trabajador "servidor de máquinas" de la era industrial tuviera una completa unidad en gremios burocratizados, más consciente de su valor político que económico; su oposición al régimen sería más clara puesto que sabría que su trabajo es ciertamente reemplazable: la única manera de defensa posible es, entonces, la ocupación física de la fábrica, puesto que es la única garantía de permanencia.

Su criterio respecto al Partido Comunista sufre rudo golpe con la invasión soviética a Hungría en otoño del 56 y ambos, Partido Comunista y CGT —sindicalismo sindicalizado— son motivo de acerbas críticas cuando los sucesos de mayo del 68, de París, en que Sartre reivindica la necesidad de una organización a la izquierda del partido: "Es necesario pues que cambien, el Partido Comunista y la CGT, pero ciertamente no lo harán por sí solos. Ello sólo podrá producirse bajo la presión revolucionaria de la base y de los acontecimientos" [36].

Sin embargo, es a partir de la perspectiva socialista que censura, en su oportunidad, la represión soviética en Hungría. En *El fantasma de Stalin* se refiere a la inutilidad del ataque soviético cuando el enfrentamiento del pueblo húngaro señalaba claramente su capacidad de defensa propia ante ataques fueran de derecha o de izquierda. Sartre sostiene que fue el fantasma de Stalin que impidió que se confiara en la capacidad de las masas políticamente conscientes. Analiza —y justifica— en su análisis el *stalinismo* en la Rusia del 1917; cuando el Partido Comunista accedió al poder tuvo que realizar la necesaria etapa de acumulación de capital —que en los países más avanzados se había desarrollado por el régimen de explotación capitalista— imprescindible para iniciar la etapa industrial en un país de economía primitiva, como era Rusia entonces.

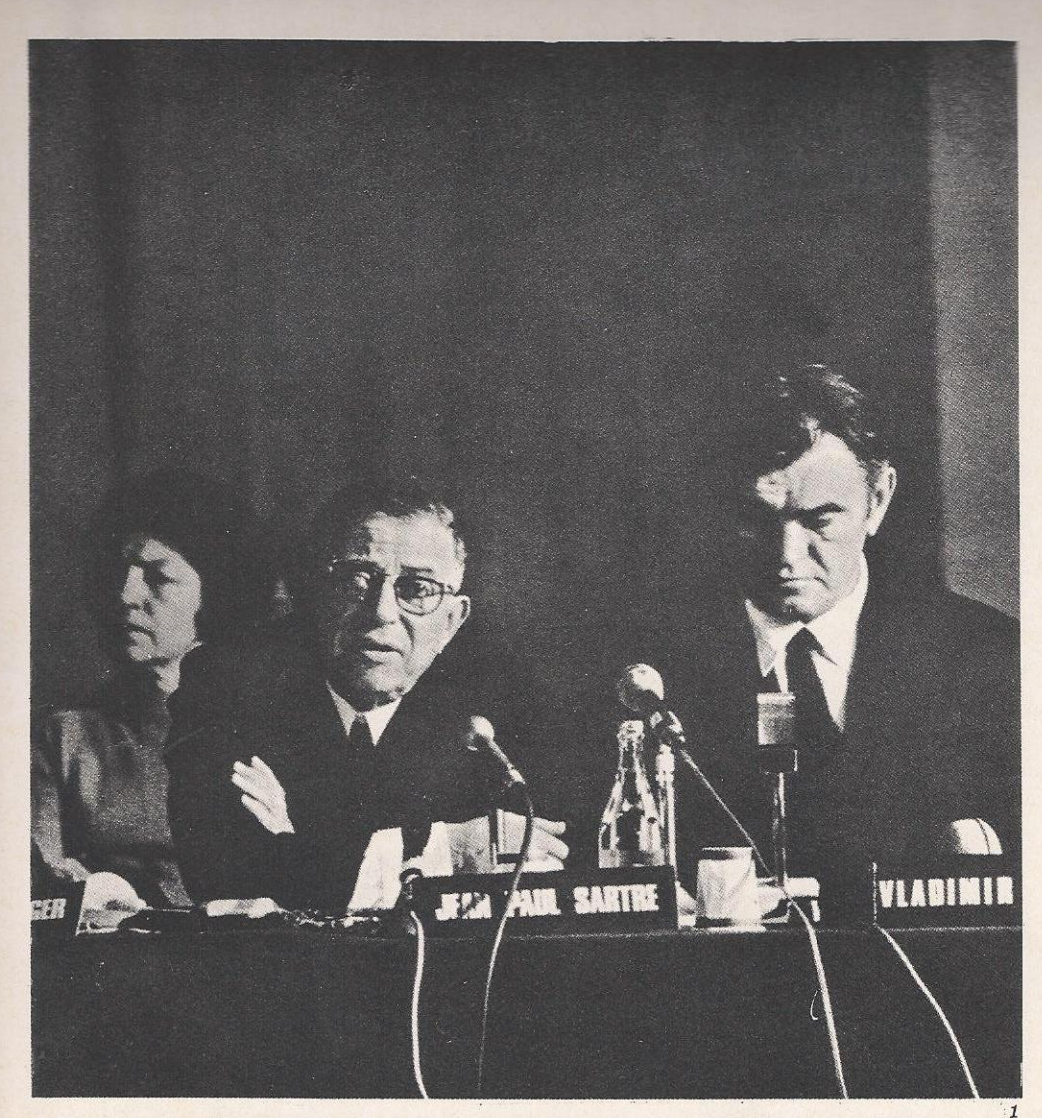
Sartre sostiene que aun cuando fue dura no tuvo la crueldad característica de los países de Occidente. Esto produjo, no obstante, una serie de contradicciones entre "los intereses de la construcción socialista y... los intereses inmediatos de la clase trabajadora"; entre los trabajadores que exigían alimentos lo más baratos posible y los campesinos que procuraban venderlos lo más caros posible, etc. Solo una rígida dictadura del Partido Comunista y la personalidad de Stalin después, pudieron contener estas contradicciones y permitir, en consecuencia, la construcción del socialismo. Claro que este hábito de la dictadura llevó a subestimar la real capacidad revolucionaria de las masas, negándoseles la autonomía que la revolución socialista requiere y propone.

No ve al *stalinismo* como una desviación del socialismo sino como "un desvío impuesto por la fuerza de las circunstancias", entre las que señala inclusive, la incapacidad revolucionaria de los movimientos de Occidente.

La posibilidad de corregir esta conducta a partir de la existencia de las repúblicas populares del Este en 1945, se vio imposibilitada por la provocación del Plan Marshall (un programa belicista, según Sartre) ya que USA podría atraer a estos nuevos países a quienes la URSS poco podía ofrecerles. Esto justificó un recelo explicable, que se transmitió a los partidos comunistas del oeste, al francés, en particular.

Los dirigentes rusos trasladaron, además, su propio esquema a las repúblicas del este: puesto que la URSS había realizado sola su etapa inicial, igual podían hacerlo en las favorables circunstancias actuales, las nuevas repúblicas, reprimiendo cualquier intento de autonomía de tipo nacional.

Superada esta situación de emergencia el sistemático anticomunismo de Occidente impidió una real liberación y *desestalinización*, tanto en Rusia como fuera de ella. Sartre sostiene que al comprobar los diri-



1

2

1. Sartre durante las sesiones del "Tribunal Russell" que juzgara los crímenes de guerra cometidos por los Estados Unidos en Vietnam. Estocolmo, 1967.

2. Sartre y Simone de Beauvoir en la Unión Soviética.

gentes soviéticos su impopularidad en los países del este los llevó a sostener estos procesos de liberalización que ya habían sido iniciados a partir del Vigésimo Congreso y la intervención de Krushev: si antes no habían hecho la real experiencia de iniciativas autónomas en su propio proletariado, nada les aseguraba que pudieran hacerlas los de las nuevas repúblicas; además se trataba de alejar la amenaza de la tercera guerra. Para Sartre, ya en esa época el *stalinismo* es antihistórico.

Se le ha reprochado frecuentemente a Sartre el que su inquietud política no partiera de evaluaciones morales sino que prefiera a la consideración del destino del hombre sencillo y común el éxito de ciertas ideas abstractas que lo caracterizan como intelectual "puro". Tanto el prólogo del libro de Fanon —*Los condenados de la Tierra* —como *El huracán sobre el azúcar*, en los que analiza los procesos de liberación en el Tercer Mundo parecieran destinados a reparar, en parte, esta falencia.

Sartre justifica el desinterés de Fanon por Europa —"ya que va... hacia un abismo del que más vale alejarse", dice Fanon—; sin embargo recomienda su lectura puesto que "todos somos responsables de la colonización" y su análisis es tan válido para ellos como para nosotros mismos.

Al historiar brevemente el proceso de colonización en un mundo hasta hace poco habitado por unos "quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas", se les transfirió una falsa cultura, pero luego, ante nuestro asombro, aprendieron a hablar por sí mismos para reprocharnos la "inhumanidad" de nuestro humanismo, dice Sartre.

El Tercer Mundo no es homogéneo: hay pueblos sometidos, algunos han conseguido una falsa independencia, otros luchan por liberarse o viven la amenaza directa del imperialismo.

Sartre apoya la idea de Fanon de la unidad alrededor del campesinado, puesto que allí la violencia del colonizador no tuvo los atenuantes de la estratificación de las ciudades: burguesía, proletariado industrial, "lumpen", etc. El campesinado vive la alternativa total y para sobrevivir necesita que "se desplome todo". Si triunfa la revolución nacional será socialista; si se corta su aliento, si la burguesía colonizada toma el poder, el nuevo Estado, a pesar de una soberanía formal, queda en manos de los imperialistas" [37].

"La verdadera cultura es la revolución, lo que quiere decir que se forja al rojo", afirma Sartre comentando los peligros del proceso que señala Fanon (el dirigente, el culto a la personalidad, etc.): ni la cultura "occidental" ni el retorno al lejano pasado de la cultura africana.

Hace luego, apoyándose en Fanon, un análisis psicológico del proceso de colonización —no basta la explotación sino el sometimiento— y de descolonización en la lucha de Argelia, reivindicando la violencia que al hacer —como un "boomerang"— el retorno del colono al colonizado y de éste, al descolonizarse, al colono-verdugo, permite que el hombre alienado por la sumisión reencuentre su propia humanidad: "En el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados" [38]. "Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una, el arma del combatiente es su humanidad" [39]. "Porque en los primeros momentos de la rebelión hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de los pies" [40].

Concluye su análisis afirmando que los colonizadores sembraron vientos mientras que el excolonizado la tempestad: la necesidad de impedir ser muerto por la represión del opresor los organiza en su lucha de liberación nacional.

Una de sus últimas afirmaciones de participación política se da en Sartre con motivo de la llamada revuelta de París, de mayo del 68, mediante una serie de artículos y entrevistas para publicaciones europeas.

Sartre critica duramente al Partido Comunista y a la CGT que prefieren la perspectiva oscura de las alianzas parlamentarias del sistema a aceptar una revolución real "ofrecida en bandeja de plata" señalando la falta de preparación "ideológica, política y de organización" de los partidos y sindicatos que se presentan como vanguardia de la clase obrera. Vuelve a su diagnóstico de la izquierda esclerotizada y de la preeminencia de la espontaneidad —a la manera cubana, dice— de la acción de las masas (más allá de las reivindicaciones "alimenticias") ya que han actuado en procura de sus aspiraciones profundas de "cambio del sistema". Este movimiento se organiza, según Sartre, a partir del "detonante" de las propuestas de estudiantes, profesionales, intelectuales, de una "minoría en acción" en definitiva que tendrían una real apreciación del proceso a partir de un marxismo mucho más adecuado a las exigencias de los tiempos que el sustentado por el Partido Comunista.

"Lo que afecta directamente al trabajador no es la incapacidad de la sociedad burguesa de producir riqueza suficiente, sino el propio carácter capitalista del sistema de producción".

El optimismo de Sartre con respecto al movimiento de mayo lo mueve a sostener en el editorial de *Les Temps Modernes* del 6 de junio de 1968: "A partir de ahora sabemos que la revolución socialista no es imposible en un país de Europa occidental, y quizás en dos o tres".

Tanto en su apreciación de los procesos como en su praxis política individual subyace en Sartre la prioridad, que como vimos en *El ser y la nada*, le asigna a la conciencia individual, punto de vista que se mantiene como una constante en su concepción de la historia y en sus ideas políticas.

Desde esta perspectiva las apreciaciones de Sartre parecen históricamente correctas cuando teoriza sobre acontecimientos como el movimiento de Mayo gestado por sectores intelectuales de un país central como Francia, pero esta apreciación resulta insuficiente para dar cuenta de la lucha que los grandes procesos de liberación proponen para el Tercer Mundo. Esto explicaría que no obstante su voluntad de comprensión —caso de Cuba o del Mundo Árabe— las urgencias históricas de los procesos superen sus perspectivas y lleven en la práctica a negar esa voluntad de comprensión.

Notas

1 J. P. Sartre, *Les Mots*, París, Gallimard, 1964, pág. 92.
2 F. Jeanson, *Sartre par lui même*, París, Aux Editions du Seuil, 1964, pág. 121.
3 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, en J. P. Sartre — Martín Heidegger, *Sobre el humanismo*, Bs. As., Sur, 1960, pág. 15.
4 Ver el artículo de J. P. Sartre: *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* en *Situación I, El hombre y las cosas*; Bs. As., Losada, 1964, pág. 17.
5 F. Jeanson, *La morale de Sartre*, Paris, 1947, pág. 38.
6 J. P. Sartre, *Esbozo de una teoría de las emociones*, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1959, página 58.
7 J. P. Sartre, *Lo imaginario: Psicologíc fenomenológica de la imaginación*, Bs. As., Losada 1964,, pág. 17.
8 Ibíd., pág. 26.
9 J. P. Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 1966, pág. 30.
10 Ibíd., pág. 35.
11 Ibíd., pág. 35.
12 Ibíd., pág. 56.
13 Ibíd., pág. 64.
14 J. P. Sartre, *El aplazamiento*, Bs. As., Losada, pág. 418.
15 Ibíd., pág. 419.
16 Ibíd., pág. 407.
17 Ibíd., pág. 419.
18 J. P. Sartre, *A puerta cerrada*, en J. P. Sartre, *Teatro*, Bs. As., Losada, págs. 95-96.
19 *El ser y la nada*, pág. 89.
20 Ibíd., pág. 129.
21 *El aplazamiento*, págs. 230-1.
22 J. P. Sartre, *La edad de la razón*, Bs. As., Losada, 1948, págs. 434-5.
23 J. P. Sartre, *Las moscas*, en *Teatro*, Bs. As., Losada, 1958, pág. 56.
24 *A puerta cerrada*, en op. cit., pág. 110.
25 *El existencialismo es un humanismo*, en op. cit., págs. 34-5.
26 *El ser y la nada*, pág. 691.
27 Ibíd., pág. 688.
28 Ibíd., págs. 693-4.
29 J. P. Sartre, *Cuestiones de método*, en *Crítica a la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, página 29.
30 Ibíd., pág. 151.
31 Ibíd., págs. 90-1.
32 Ibíd., pág. 129.
33 *Crítica a la razón dialéctica*, pág. 232.
34 *Cuestiones de método*, en *Crítica a la razón dialéctica*, pág. 16.
35 Ibíd., págs. 17-8.
36 *Sartre, los intelectuales y la política*, Com-

pilación de B. Echeverría y C. Castro, México, Siglo XXI, 1968, pág. 31.
[37] Franz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, prólogo de J. P. Sartre, México, F.C.E., 1963, pág. 11.
[38] Ibíd., pág. 17.
[39] Ibíd. pág. 18.
[40] Ibíd., pág. 20.

Bibliografía

Obras de J. P. Sartre
L'Imagination. París, Presses Universitaires, 1936 (*La Imaginación*, traducción de Carmes Dragonetti, Bs. As., Sudamericana, 1967). *La Trascendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique.* Introducción, notas y apéndices de Sylvie Le Bon. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966. *Esquisse d'une Théorie des Emotions.* París, Herman et Cie., 1948. (*Esbozo de una teoría de las emociones*, traducción de Irma B. Bocchino de González, Universidad Nacional de Córoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Psicología, 1959). *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination.* París, Ed. Gallimard, 1940. (*Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación*, trad. cast. de Manuel Lamana. Buenos Aires, Losada, 1964). *L'Etre et le Néant.* París, Gallimard, 1957. (*El ser y la nada*, trad. cast. de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada 1966). *L'existentialisme est un humanisme.* París, Nagel, 1946. (*El existencialismo es un humanismo*, traducción cast. de Victoria Prati de Fernández; incluido, junto con la *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger, en un volumen con el título *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1957). *Conscience de soi et Connaissance de soi.* Bulletin de la Societé Française de Philosophie. París, A. Collin, abril-junio 1948. *La liberté cartésienne.* Incluido en *Situation I*, París, Gallimard, 1947, págs. 314-335 (*La libertad cartesiana*, trad. cast. de Luis Echávarri, incluido en *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada, 1965, páginas 232-247). *Une ideé fondamentale de la phénomenologie de Husserl: l'intencionalité* Incluido en *Situation I*, París, Gallimard, 1947, págs. 31-35. (*Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, trad. cast. de L. Echávarri, en *El hombre y las cosas*, cit.). *Situations VI, problèmes du marxisme I*, París, Gallimard, 1964. *Situations VII, problèmes du marxisme II*, París, Gallimard, 1965. (*Les situations VI et VII*, han sido traducidas con el título de *Problemas del marxismo I y II* por J. M. Alinari, Buenos Aires, Losada, 1966.) *Materialisme et Révolution.* Incluido en *Situation III*, París, Gallimard, 1949 (*Materialismo y revolución*, trad. cast. de Alberto Bixio, incluido en *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1965, páginas 89-142). *Marxisme et Existentialisme*, J. P. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite, J. P. Vigier y J. Orcel; París, Librairie Plon, 1962 (*Marxismo y existencialismo*, trad. cast. de E. de Olaso, Buenos Aires, Sur, 1963). *Questions de Méthode.* Incluido en *Critique de la raison dialectique.* París, Gallimard, 1960, págs. 15-111. *Critique de la raison dialectique.* París, Gallimard, 1960 (*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.) *El huracán sobre el azúcar*, Buenos Aires, Compañía Argentina de Editores, 1962. *Los condenados de la Tierra*, Franz Fanon, Prólogo de J. P. Sartre, México, F.C.E. 1970. *Los intelectuales y los políticos*, Compilación de B. Echeverría y C. Castro, México, Siglo XXI, 1968. *Situations V, Colonialisme et neo-colonialisme*, París, Gallimard, 1964. *Entretiens sur la Politique*, Gallimard, 1952. *La Nausée*, Gallimard, 1938. (*La náusea*, trad. cast. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1947.) *L'Age de Raison*, Gallimard, 1945. (*La edad de la razón*, trad. cast. de Manuel R. Cardoso, Buenos Aires, Losada, 1948.) *Le Sursis*, Gallimard, 1945. (*El aplazamiento*, trad. cast. de Manuel R. Cardoso, Buenos Aires, Losada, 1948). *La Mort dans l'Ame*, Gallimard, 1949. (*La muerte en el alma*, trad. cast. Miguel de Hernani, Buenos Aires, Losada, 1950.) *Le Mur*, Gallimard, 1939. (*El muro*, trad. cast. de Augusto Díaz Carvajal, Losada, 1948.) *Le Mouches*, Gallimard, 1947. *Huis Clos, Morts sans Séputure, La Putain Respectueuse*, Gallimard, 1947. *Les Mains Sales*, Gallimard, 1948. (*Las moscas, A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La mujerzuela respetuosa, Las manos sucias.* En *Teatro I*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1958.) *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, 1951 *El diablo y Dios*, trad. de Jorge Zalamea, Losada, 1952.) *Kean*, Gallimard, 1954. (*Kean*, trad. cast. por María Martínez Sierra, Losada, 1957.) *Nekrassov*, Gallimard, 1056. (*Nekrassov*, trad. cast. de Miguel Ángel Asturia, Losada, 1957.) *Les Séquestrés d'Altona*, Gallimard, 1960. *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954. (*Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sur, 1960.) *Baudelaire*, Gallimard, 1947. (*Baudelaire*, trad. cast. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1949.) *Saint Genet Comédien et Martyr.* Gallimard, 1952. (*San Genet comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada.)
Obras sobre Sartre
Varet, G., *L'Ontologie de Sartre.* París, Presses Universitaires, 1948. Fatone, V., *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean P. Sartre.* Buenos Aires, Argos, 1948. Beauvoir, Simone de, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty.* (Trad. cast. de Aníbal Leal, Buenos Aires, Siglo XX, 1963.) Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencial.* (Trad. cast. de Julio Cortázar, Buenos Aires, Imán, 1951). Thody, Philip, *J. P. Sartre.* (Trad. cast. de Juan Carlos Pellegrini, Barcelona, Seix Barral, 1966.) Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre.* (Trad. cast. de Arsenio Pacios, Madrid, Gredos, 1962.) Lukács, G., *Existentialisme ou Marxisme?* París, Nagel, 1948. Gorz, André, *De la Conscience a la Praxis.* Livres de France, Revue Litteraire Mensuelle, año XVII, núm. 1, enero 1966. Jeanson, Francis, *La Morale de Sartre.* París, 1947. Jeanson, Francis, *Sartre par lui même.* París, Aux, Editions du Seuil, 1955. Campbell, R., *J. P. Sartre ou une litteratcre philosophique.* París, Pierre Ardent, 1945. Troisfontaines, R., *Le Choix de J. P. Sartre. Exposé et critique de l'Etre et le Néant.* París, Aubier, 1945. G. Garmendia, *Sartre.* Centro Editor de América Latina, 1967. R. M. Alberes, *Sartre*, París, Classiques du XX° siecle. Edit. Univ. 1965. Beauvoir, S., *La force de l'Age*, París, Gallimard, 1960. Beauvoir, S., *La fuerza de las cosas* (*La force des choses*), Buenos Aires, Sudamericana, 1964.

NOTICIA IMPORTANTE PARA LOS LECTORES DE

LOS HOMBRES

Le comunicamos que con los títulos que se enumeran a continuación llega a su fin esta colección

~~Malcolm X~~
Mao Tse Tung
Salvador Dalí
Sartre
Eva Perón
Marcuse
Nasser
Martí
Trujillo
George Sand
De Gaulle
Juan XXIII
~~Stendhal~~
Piaget
~~Pio IX~~
Ben Gurion
Lord Byron
Trotski
Mitrídates

Como siempre, usted podrá seguir canjeando todos los fascículos por magníficos tomos encuadernados. Oportunamente le ofreceremos por este medio la lista completa de los tomos y los fascículos que los forman. Los nuevos tomos irán apareciendo aproximadamente cada 20 días hasta completar esta magnífica colección.

La dirección se reserva el derecho de sustituir, por razones de fuerza mayor, alguno de los títulos incluidos en esta lista.

Precio de LOS HOMBRES
ARGENTINA: Nº 159 al 149 $ 2,00
Nº 148 al 1 $ 2,80
COLOMBIA: $ 9.- URUGUAY: $ 90
MEXICO: $ 5 VENEZUELA: Bs. 2.50
PERU: S/. 18